

جون واطسون

نظريات اللذة

من أرسطبوس إلى سبنسر

ترجمة: خالد الغنامي

جون واطسون

نظريات اللذة

من أرسطبوس إلى سبنسر

ترجمة

خالد الغنامي

مراجعة

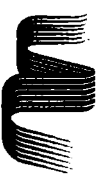
محمد فتحي خضر

BJ1491 .W3125 2022
Watson, John, 1847- 1939
نظريات اللذة: من أرسطبوس إلى سبنسر / تأليف جون واطسون ؛ ترجمة خالد الغنامي ؛
مراجعة محمد فتحي خضر. ـ ط. 1. ـ أبوظبي : دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2022.
231 ص. ؛ 21 سم.
ترجمة كتاب: Hedonistic Theories: From Aristippus to Spencer
تدمك: 978-9948-33-307-4
1- مبدأ اللذة. 2- الفلسفة- تاريخ. أ- غنامي، خالد. ب- خضر، محمد فتحي.
ج- العنوان.

تصميم الغلاف: ناصر بخيت

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:
John Watson
Hedonistic Theories: From Aristippus to Spencer (1895)

صدر بموافقة مكتب تنظيم الإعلام- وزارة الثقافة والشباب- رقم الطلب MC-03-01-7644646 .
طبع في المتحدة للطباعة والنشر- أبوظبي- 80022220





نظريات اللذة

من أرسطبوس إلى سبنسر

المحتويات

مقدمة المترجم

جون واطسون (1847-1939) هو فيلسوف كندي من أصل إسكتلندي، وهو ابن المدرسة الهيغلية البريطانية التي أسسها جايمس ستيرلنغ وتوماس هل غرين، وقد كان واطسون تلميذاً مباشراً لواحد من أكبر رموز الهيغلية في إسكتلندا، إدوارد كيرد. وبعد الانتهاء من دراسته في عام 1872 عُيِّنَ واطسون- بناءً على توصية من معلمه إدوارد كيرد- في منصب رئيس قسم المنطق والميتافيزيقا والأخلاق، في جامعة كوينز بكينغستون في أونتاريو. جاء في تلك التوصية «واطسون رجل يحمل نور الواقعية أكثر من أي أحد أعرفه. لا أعرف أي شخص مثله يرى طريقه بوضوح أكبر عبر المعضلات الفلسفية.» أمضى واطسون حياته المهنية في كوينز، ومات في كينغستون في 27 يناير 1939.

من المشهور أن الفلسفة التي تمثل بريطانيا حقاً هي المدرسة التجريبية البريطانية التي أسس لها فرانسيس بيكون، والتي تذهب إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، وتجعل العالم المحسوس أصلاً للتجربة الحسية. هذا الرأي لا يخلو من معارضات تسير في اتجاهات مختلفة، وقد ذهب مويرهيد، في كتاب (التراث

الأفلاطوني في الفلسفة الأنغلوسكسونية) إلى أن الفكر المثالي موجود في تيار متصل عبر التاريخ الفلسفي البريطاني.

أما مدرسة الهيغليّين البريطانيّين فتسير في خط مختلف عن خط التجريبية، وتعلن عن التقارب، لا مع التراث المثالي الأنغلوسكسوني، وإنما مع المثالية الألمانية تحديداً، ممثلة في هيغل، وكانط بدرجة أقلّ. والمثالية اتجاه فلسفي عقلي، يتعارض تعارضاً قاطعاً مع المادية والتجريبية، في حلّ المشكلات الفلسفية، ويقدم نظرة شاملة كلية للعالم بدلاً من النظرة الجزئية التي يتصف بها العلم التجريبيّ. فهي تنظر إلى الوعي منعزلاً عن الطبيعة، وتؤمن بالغائية، وتؤمن بأن الروحي أولي وأن المادي ثانوي، وتأخذ على المدرسة التجريبية مبالغتها الميتافيزيقية في تصوير دور التجربة، ومبالغتها في تقليل أهمية دور التجريد والنظريات العلمية في المعرفة، ورفضها الدور الإيجابي للفكر واستقلاله النسبي.

من هنا جاء جون واطسون. وفي هذا الكتاب يدرس النظرية التي عرفها العالم الغربي من أرسطبوس القوريني باسم نظرية اللذة، أو الهيدونية، بعد التمهيد الذي قدمه بدراسة السفسطائيين وأثرهم على الفكر اليوناني، وعلى أرسطبوس نفسه. ربط أرسطبوس الحسيّة في نظرية المعرفة بمذهب اللذة في فلسفة الأخلاق، وصارت اللذة عنده غاية الحياة، وهكذا عاش. ثم انتقل المؤلف إلى فيلسوف أكثر شهرة، ألا وهو أبيقور الذي كان نسخة منقحة من الأول، لكنه لم يعد يهتم إلا بالخلاص من الألم بكل صوره. ومع الفلاسفة البريطانيين: توماس هوبز، وجون لوك، وديفيد هيوم، وجيريمي بنتام، وجون ستيوارت مِل، وهربرت سبنسر، تحوّل مذهب اللذة تدريجياً إلى مذهب المنفعة العامة، الذي يسعى للجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

في هـذه الدراسـة لا يكتفـي واطسـون بدراسـة فلسـفات هـؤلاء المفكرين دراسـة اسـتعراضية، بـل يضـع بـين الأيـدي نموذجـاً للفكـر النقـدي الـذي يظهـر هنـا بوصفـه قضيـة تتعـارض مـع آراء أولئـك المفكريـن. وهنـا نجـد أنفسـنا أمـام الجـدل الهيغـلي مـن جديـد، قضيـة، وقضيـة نقيضـة هـي نقـد واطسـون، وسـينتج عـن ذلـك مركـب جديـد، هـو رأي القـارئ.

خالد الغنّامي

20 يناير 2021

مقدمة المؤلف

تحمل الصفحات التالية محاولةً، غرضها تقديم رؤية نقدية لنظريات اللذة[1] في تاريخها المتعاقب، وقُدِّمَت هذه الرؤية بلغة مألوفة غير متخصصة. وآمل أن أكون قد وصلت إلى مستوىً، يجعل العرض الذي قدمته مُرضياً، حتى لأولئك الذين لا يستطيعون قبول انتقاداتي. من جانبي، أنا على قناعة تامة بما توصلتُ إليه- هنا وفي بحوث سابقة- من أن نظريات اللذة لا يمكنها أن تُفسر الأخلاق على نحو معقول، دون تبنّي أفكار لا تتّسق مع مبدأ النظرية الأصلي. وما أقدمه اليوم هنا لعموم الناس بقي على هيئة مخطوطة لعدد من السنين، وقد حثني على نشرها الآن أنها باتت تُعَدّ نوعاً من التكملة الضرورية للجانب الأخلاقي في كتابي الآخر «خلاصة الفلسفة» (*Outline of Philosophy*)، مع أن كل واحد من الكتابين مكتمل في حد ذاته.

جامعة كوينز،

كينغستون، كندا،

26 أبريل 1895

(1) العنوان الأصلي للكتاب بالإنجليزية هو: *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*، وقد ترجمنا مصطلح «الهيدونية» إلى «اللذة» (المترجم).

الفصل الأول

أثر السفسطائيين في الفكر الإغريقي

دعانا مؤلف ذلك الكتاب التهكمي الذكي «الجمهورية الجديدة»[1] وإن كان وقحاً بعض الشيء، إلى أن نلتفت إلى السؤال: هل تستحق الحياة أن تُعاش؟ يثير هذا السؤال قضية ذات أهمية كبيرة. الاتجاه الأول للإنسان هو أن يُحرِق الطاقة المكبوتة التي يمتلكها في بناء عالم منظم من التقاليد والمؤسسات والقوانين. وما يصح على الجنس يصح أيضاً على الفرد. فالإنسان يرمي نفسه في السعي النشط ليَرْكُمَ ثروة لنفسه ولعائلته، أو للترقي في سلّم السلطة السياسية أو الاجتماعية، أو لتحقيق الشهرة كما يحدث لرجل العلم أو الفنان أو المفكر، لكنه يفترض في كل هذه الحالات أن ما يريد تحقيقه يستحق بذل الجهد، وأن الحياة التي يعيشها تستحق العيش. لذلك، عندما نجد أهل عصر، أو فرداً «يجلس هادئاً وغارقاً في لحظة تفكير»، وعندما تأخذ الفكرة شكل السؤال: ما غاية الحياة؟ عندها سنكون على يقين من أن الطاقة وحماسة الشباب قد نَفِدَتْ، وجاء من بعدها أسلوب التفكير الواعي في سنوات النضج.

(1) الجمهورية الجديدة: رواية لها عنوان آخر هو، «الثقافة والإيمان والفلسفة في منزل ريفي إنجليزي»، للمؤلف الإنجليزي ويليام هيريل مالوك (1849–1923) وقد نشرت أول مرة بواسطة تشاتو وويندوس في لندن عام 1877. (المترجم)

ولكن عندما تتخذ القضية صورة متشككة تتساءل عما إذا كان هناك أي غاية للحياة ذات قيمة على الإطلاق، ففي هذه الحال، لن يكون هناك شك في أن عصر الإيمان قد ذهب إلى الأبد.

يتصف سؤال السيد مالوك بالشكّيّة. عندما نسأل: هل تستحق الحياة أن تُعاش؟ فهذا معناه أننا في جملة واحدة اختصرنا سؤالين متصلين، الأول: هل هناك جدوى من وراء الحياة؟ والثاني: إذا كان هناك جدوى، فهل تستحق البحث؟ وهل ستجلب الرضا معها إن افترضنا أننا سنصل إليها؟

أجاب بعض الناس عن هذه الأسئلة قائلين: إن السعادة دون شك هي الغاية التي يسعى إليها جميع البشر، لكنها غاية لم يصل إليها أي إنسان، ولا يمكن تحقيقها. وهذه النظرة اليائسة للحياة عَبرَّ عنها الشاعر شيلي[1] في قصيدته «الملكة ماب» قائلاً:

«الزهرة التي تبتسم اليوم تموت غداً،
كل ما نتمنى بقاءه يفتننا، ثم يطير:
ما هي لذة هذا العالم؟
برق يسخر من الليل،
قصير بقدر ما هو مشرق.»

ويعبر بايرون[2] عن الفكرة نفسها في كلمات أكثر يأساً:

---

(1) بيرسي بيش شيلي: من أعظم الشعراء الفلاسفة الرومانسيين، عاش ما بين (1792 –1822) وكان ثورياً في شعره وكذلك في آرائه السياسية والاجتماعية. لم يشهد شهرة خلال حياته، ولكن الاعتراف بإنجازاته في الشعر تصاعد بعد وفاته. (المترجم)

(2) اللورد جورج غوردون بايرون: شاعر بريطاني من رواد الشعر الرومانسي، عاش ما بين (1788 –1824) وقد اشتهر في حياته وبعد مماته. (المترجم)

«عُدَّ الأفراح التي شاهدتها في ساعاتك،
عُدَّ أيامك الخالية من القلق،
واعلم - مهما كنتَ - أنك شيء كان الأفضل ألا يكون.»

هذه النظرة للحياة ليست نبتة حديثةً حداثةً بحتة، فاللازمة التي تتردد في مسرحية «أوديب كولونيوس» لسوفوكليس تقرر الشيء نفسه:

«سعادة فوق الوصف،
ألا نذوق طعم الحياة أبداً،
ويتلوها في الدرجة أن نولد،
ثم بسرعة كبرى نعود مرة أخرى من حيث أتينا.»

وفي السياق نفسه يقول ميناندر[1]: «يموت صغيراً من تحبه الآلهة.» وهذا فيه شبه بما سلف ذكره. هاهنا نظرة إلى الحياة، تجسدت في أقوال هؤلاء الشعراء، وحظيت بتعبير فلسفي دقيق على أيدي مفكرين من مثل شوبنهاور وفون هارتمان[2].

يقول الأول: «حياة البشر تتأرجح بين الألم والملل.»

ويرى الثاني أن حياتنا الواعية هي مرض طويل: «إنها تولد في الألم، ومع الألم تستهلك نفسها، ومن خلال الألم ترفع تلك الحياة نفسها إلى مستوى أعلى؛ وما هو العِوض الذي تقدمه في مقابل كل هذا الألم، سوى تصوّر واهم عن نفسها؟» ليس في نيتي أن أقوم بفحص

(1) مياندر: كاتب مسرحي يوناني، عاش ما بين (342 ق.م. - 290 ق.م.) يعد أحد أشهر كتاب العصور القديمة، كانت نصوصه ضائعة في العصور الوسطى، واكتُشِف الكثير منها في القرن العشرين. (المترجم)

(2) كارل روبرت إدوارد فون هارتمان: فيلسوف ألماني عاش ما بين (1862 - 1906) اشتهر بكتابه «فلسفة اللاشعور»، وهو تلميذ لشوبنهاور. (المترجم)

متخصص في أساس التشاؤم، مع أنني أعتقد أن من الممكن العثورَ عليه نتيجةً لبحثنا هذا، وأنه يقوم على خطأ أساسي. وقد عرضت هذه الأقوال لإظهار ضرورة أن يكون لدينا أساس منطقي للإيمان بقواعد مطلقة للسلوك، نتبناها كلنا ضمنياً. ومن الطبيعي بلا شك، أن نَعُدَّ مثل هذه التصوّرات التي وردت فيما اقتبستُه من نصوص عن الحياة الإنسانية- دليلاً على ألا جدوى من كل التكهنات حول الطبيعة النهائية للأشياء، وأن الدرس المستفاد هو وجوب العودة إلى الإيمان الفطري الطفولي. في كتاب «الماضي والحاضر»،[1] يشيد كارلايل[2] متحمساً، بعصور الإيمان مقارنة بالشغف والتساؤل، والعصر النقدي الذي نعيش فيه. هناك رد واحد على نصيحة كارلايل لنا بأن نترك التفلسف في أسس السلوك، وهي أن نقول: إن نصيحته هي أقل فائدة من كل أنواع النصائح. فعندما نرفض تقصي أساس الأشياء، فهذا لا يعني التخلي عن نظرية في الحياة، بل يعني أننا قد نتبنى نظرة فجة غير نقدية. لقد صار مستحيلاً أن نعود إلى الإيمان الفطري الذي كنا نتمتع به في سن الطفولة، كاستحالة استعادة الطاقة العفوية الوفيرة التي كانت في سنوات الشباب، أو أن يتحدد طول قامة الإنسان بناء على إرادته، كما في رواية «أليس في بلاد العجائب»[3] سأذهب إلى أبعد

(1) كتاب الماضي والحاضر *Past and Present* لمؤلفه توماس كارلايل صدر في إنكلترا سنة 1843، يجمع بين سرد لتاريخ العصور الوسطى وانتقاد المجتمع البريطاني في القرن التاسع عشر. (المترجم)

(2) توماس كارلايل: مؤرخ وفيلسوف ورياضي من بريطانيا، عاش ما بين (1795 – 1881) اشتهر بكتاب «الأبطال» الذي زعم فيه أن العظماء هم من يحركون التاريخ، وأن تاريخ العالم ليس سوى سيرة للعظماء. (المترجم)

(3) رواية إنكليزية لمؤلفها لويس كارول (اسمه الحقيقي تشارلز دودجسون) صدرت في 1865. تحكي قصة فتاة صغيرة تسقط من خلال جحر أرنب إلى عالم خيالي تحت الأرض تسكنه مخلوقات غريبة. تعدّ من أفضل الأمثلة على الأدب غير الواقعي. (المترجم)

من ذلك، وأقول إن الأمر يتجاوز العجز عن المحافظة على سذاجة عصر غابر كان أقل تفكيراً، بل إننا لو عدنا إليه لوجدنا أنه لم يعد يناسبنا. مثلما يجب على براءة الطفل أن تتطور إلى ضبط النفس الذي نراه في البالغ، كذلك يجب أن يكون هناك نقد واختبار وتأسيس للسلوك على أساس منطقي، وكل ذلك ضروري لكامل كياننا ومكانته الأخلاقية. هذا النوع من الإيمان هو الأكثر قوة فهو:

«يؤسس لنفسه في قمم أشجار الأرز
ويداعب الرياح ويحتقر الشمس.»[1]

ولهذا سأهدف خلال الصفحات التالية إلى ألا آخذ أي شيء أمراً مسلَّماً به، بل سأجرّب كل شيء، وسأدوّن بأكبر قدر من الصراحة والوضوح والنزاهة آراء المفكرين في العصر القديم والحديث، ممن قالوا إن اللذة هي غاية الحياة، وسوف «أتمسك بكل ما هو جيد من مذاهبهم»، وسأرفض ما هو باطل.

لقد قررتُ تدبر مذهب «اللذة»[2] في تطوره التاريخي، بدلاً من مناقشة أسسه المجردة، لأننا نعتقد، اعتقاداً بمثابة القاعدة، أن الصورة الأولى لمذهب اللذة هي أقل تعقيداً، ولأن تصوّر الحقيقة على النحو الأكمل يتحقق بعد النظر إليها من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً. يقال: إن بعض الأحكام السابقة الراسخة عند الإنكليز ترجع إلى حقيقة أنهم يعيشون على جزيرة، ولذلك قد نقول: إنه في عالم الفكر والحياة العملية على الأقل، من لا يبتعد عن دياره كثيراً تبقى نظرته

(1) اقتباس من وليام شكسبير، مسرحية ريتشارد الثالث، ص 12. (المترجم)

(2) مذهب اللذة أو نظرية الهيدونية Hedonism. (المترجم)

قاصرة. مثل هذه النظرة النقدية لمذهب اللذة قد توصف بالوقاحة إن كان الحق مع السيد هربرت سبنسر في قوله إن كل نظريات السلوك البشري، بقصد أو بغير قصد، يجب أن تفترض أن اللذة هي غاية الحياة، بناء على طبيعة القضية. وحتى بالنسبة إلى المتشائم، عندما يقول إن الحياة لا تستحق أن تُعاش فإنه يبني برهانه، بحسب رأي السيد سبنسر، على أن غاية الحياة هي فائض من الشعور المقبول لدى الجميع، لكنه ساخط على الحياة لأنها أعطته من الألم أكثر مما أعطته من اللذة. أما المتفائل فيدافع عن الحياة انطلاقاً من إيمانه أنها قد جلبت له من اللذة أكثر من الألم. الضمني في وجهتيْ النظر المختلفتين هاتين هو أنه ينبغي للسلوك أن يفضي إلى الحفاظ على الفرد والأسرة والمجتمع، من خلال فرضية أن الحياة تجلب من السعادة أكثر من البؤس. هذا الأسلوب القصير والسهل لم يكن مقنعاً لخصوم مذهب اللذة، كما كان السيد سبنسر يرى فيما يبدو. فالمتشائم قد ينطلق من قناعة راسخة بأن الحياة تجلب من الألم أكثر مما تجلب من اللذة، مع احتفاظه بفكرة أخرى، وهي أن اللذة ليست حقاً الغايةَ، وإنما هناك شيء أعلى بصورة لا متناهية يمثّل غاية الحياة. لا شك أنك سوف تفهم أنني لا أرغب أن يؤخذ نقدي على أنه ضد الغاية كما وردت في مذهب اللذة، وإنما هو فقط اعتراض على محاولة السيد سبنسر انتزاع حكم متسرع يصب في تأييد مذهب اللذة، من خلال تفسير غير مقنع لنظريات تختلف عن نظريته.

بعد أن مهدنا الطريق، يمكننا الآن أن ننطلق للنظر في نظريات اللذة القديمة في اليونان. وأول صف من المفكرين الذين يمكن أن يوصفوا بالانتماء إلى مذهب اللذة، على أنه نزعة على الأقل، هي تلك المجموعة

البارزة من الرجال الذين يلقبون بالسفسطائيين. صحيح أن انتماءهم لمذهب اللذة كان ضمنياً لا صريحاً، لكن بروزهم كان مفيداً للغاية في تمهيد الطريق أمام القورينائيين الذين قاموا بصياغة مذهب اللذة في صورة واضحة، إذ لم يكن ممكناً أن ينشأ ويكتمل هذا الخط من الفكر كما نشأ في اليونان، لولا تأثيرهم الاستثنائي في تطوير التأمل الفلسفي. ولتقدير هذا التأثير على هيئة صحيحة، يجب أن نعرف شيئاً عن صورة المجتمع، وأنماط التفكير، وسمات الشعور في اليونان القديمة.

في القرن الخامس قبل العصر المسيحي، طوّر الإغريق في حالتهم المبكرة عدداً من نماذج الدولة/ المدينة، وكلها كانت مستقلة تماماً، على الأقل من حيث كونها فكرة. وعندما نتحدث عن الشعب اليوناني، فيجب ألا ننسى أبداً أن الروابط التي توحدهم كانت في الأساس هي الدين واللسان المشتركين. من الناحية السياسية، شكّلت كل مدينة مع محيطها المباشر دولة مستقلة. أما فكرة المنطقة الشاسعة التي تجتمع على رابطة مشتركة لنظام سياسي واحد فقد كانت غريبة بالكلية على العقل اليوناني. إن موطنه ليس منطقة بل مدينة. ومن ثَمَّ كانت الحرية لليونانيين تعني شيئاً مختلفاً عما تعنيه لنا اليوم. أن تكون حراً يعني الحصول على حقوق وامتيازات المواطن. هذا يعني أنه كلما كانت الدولة صغيرة، استطاع جميع المواطنين الاجتماع لأغراض المشاركة السياسية بخصوص شأن محدد في مكان واحد. في مدينة أتيكا، يبدو أن عدد المواطنين لم يزد في تلك الأيام قط عن ثلاثين ألفاً. ولم يحلم اليونانيون بشيء من قبيل «الحكومة التمثيلية»؛ ففكرتهم عن المواطنة لا تتجاوز المشاركة الشخصية في القضايا الكبرى التي تُناقَش في مجلس العموم، والسعي لملء مناصب الدولة، وأن يعملوا قضاةً في المحاكم،

أو أن يقدّموا تضحيات من أجل العموم. ومن ثَمَّ كان هذا الامتياز محدوداً، ويُحرس بغيرة. ولم يُمنَح أيُّ رجل حُرٍّ -أجنبياً كان أم حليفاً تابعاً- حقَّ المواطنة بأي حال من الأحوال، ما لم يكن ذلك بمرسوم خاص من مجلس الشعب. وهكذا كانت كل دولة/ مدينة يونانية مثل عدد من الذرات تمارس الطرد المتبادل. وبالتالي، لم يكن هناك وسيلة لتكديس عدد من المدن في جسد واحد. فالدولة/ المدينة، إما أن تكون مستقلة تماماً، أو أن تكون معتمدة على أخرى. ولا شك أنه في حقبة مبكرة جداً، حظيت مدن إليوسيس وماراثون ومدن صغيرة أخرى في أتيكا بالاستقلال، قبل أن تستوعبها أثينا، مع أن أتيكا نفسها كانت صغيرة الحجم نسبياً. أما إسبرطة ذات المساحة الكبرى، فقد أخضعت مدنَ لاكونية إخضاعاً كاملاً، وعُدَّت بيوتيا طاغية من وجهة نظر أتيكا.

ما نجده إذن في اليونان آنذاك هو حشد من دويلات المدن الصغيرة، كلها مستقلة وذات سيادة، وتوحّد بينها الروابط المشتركة للدم واللغة والأخلاق والدين. من هنا سنفهم بسهولة أن المشاركة المباشرة في الشؤون العامة من قبل المواطنين في دولة/ مدينة مثل أثينا منحتهم أعلى درجات التعليم السياسي المتوفر. فالمواطن العادي في أثينا الديمقراطية كان أقوى من العضو الإنكليزي العادي في البرلمان اليوم، ولم يقتصر حقه على الكلام في المجلس فقط، بل كان يُدعى للتصويت على قضايا كبرى من مثل إعلان الحرب أو صنع السلام. فالدولة اليونانية كانت مجرد مدينة، وليست أمّة، يصير فيها الناس برلمانيين على الفور، وأعضاء في الحكومة، لكن لم يكن هناك تفريق، كما هو عندنا، بين الدين والدولة: فتكوين الدين كان خاضعاً لإرادة

أفـراد الشـعب، وقبولـه أو رفضـه كان جـزءاً مـن عملهـم السـياسي. ومـن هنـا جـاءت مقولـة أرِسْـطُفانِس[1] بـأن الأثينيـين قامـوا بتحويـل أثينـا إلى مـصر أخـرى، عندمـا سـهّلوا قبـول الآلهـة الغريبـة، بينـما نفـوا أناكسـاغوراس وبروتاغـوراس عـن بلادهـم. الأول لقولـه: إن الشـمس كـرة سـاخنة تقـارب حجـم بيلوبونيـز[2]، والثـاني لأنـه قـال: «لا يمكـن أن نقـرر أتوجـد آلهـة أم لا، فالحيـاة أقـصر مـن أن تهـدر في محاولـة حـل هـذه المشـكلة الغامضـة.» وسـقراط أحـد أتقـى الأتقيـاء وأعمـق الرجـال تفكيراً، حُكـم عليـه بالإعـدام بتهمـة إفسـاد عقـول الشـباب وإنـكار آلهـة بـلاده.

نتائـج هـذه المشـاركة النشـطة في شـؤون الدولـة كانـت مكثفـة للغايـة، وتنطلـق مـن وطنيـة ضيقـة. وكانـت جـدران أثينـا ومعابدهـا ومسرحهـا في نظـر كل مواطـن ملـكاً خاصـاً بـه. ولم يكـن غريبـاً أن يسـعد الرجـل بالمـوت مـن أجـل الاسـم العظيـم لأثينـا في أيـام عزّهـا.

لكـن هـذه القـوة في جوانـب مـن الحيـاة لم تمـح شـقها الضعيـف، فالذيـن لا يسـمح لهـم بالمشـاركة في الحـرب أو السياسـة يُدفـع بهـم إلى الخلـف، ومـن ثَـمَّ فقـد ضُحِّـي بالحيـاة الأسريـة اليونانيـة إلى حـد كبـير مـن أجـل المصلحـة العامـة. عـلاوة عـلى ذلـك، ونظـراً إلى أن المدينـة الصغـيرة لم يكـن مـن الممكـن تنشـيطها ببـث الدمـاء الجديـدة باسـتمرار، فقـد فقـدت لذلـك حيويتهـا تدريجيـاً، وبخاصـة في أوقـات الرخـاء، فظهـرت عليهـا أعـراض الشـيخوخة والانحـلال. فضـلاً عـن ذلـك، ترافقـت شـدة الوطنيـة مـع كراهيـة مكثفـة للـدول الأخـرى، وبالتـالي نجـد أن الحـرب اسـتمرت

(1) أرِسْطُفانِس: كاتب ساخر من اليونان القديمة، عاش ما بين (446 – 386 قبل الميلاد) يُعرف بأبي الكوميديا وكانت له سلطة مخيفة. اتهمه أفلاطون بأنه قد ساهم في محاكمة سقراط وإعدامه، بواسطة إحدى مسرحياته. (المترجم)

(2) بيلوبونيز: شبه جزيرة في جنوب اليونان. (المترجم)

بشراسة وقسوة، ولحسن حظنا أننا لم نر مثلها في العصر الحديث[1].

أدى صغر حجم حلَبة الصراع إلى نشوء أحقاد شديدة بين أطراف الحرب، وإلى نشوء الرغبات المتكررة في الانتقام عند قادة الفصائل المهزومة. غير أن مصدر الضعف الأكبر في تلك الدول القديمة هو اعتمادها على تجارة الرقيق. وأُنجز عمل اليونان الأكبر خلال القرنين اللذين انقضت فيهما الحرب البيلوبونيزية. وعندما رأى الفلاسفة الإنسانيون من مثل أفلاطون وأرسطو المكاسب العظيمة التي تحققت من خلال الرق، قبلوا بمؤسسة العبودية، مع بذل بعض الجهد لتحسين أحوال المستعبَدين. في أتيكا، كان هناك أكثر من أربعمائة ألف من المستعبدين والأجانب، في مقابل ثلاثين ألف مواطن. وعلى أكتاف هؤلاء المسترَقّين الكثيرين الذين شاركوا بشكل رئيس في المهام الوضيعة، رُفعت مجموعة صغيرة من المواطنين، وتُركت حرة لكي تسخّر كل طاقاتها للسياسة وللحروب، وفي وقت لاحق، سخّرتها للأدب والفن حيناً من الدهر، كان معدل التقدم مذهلاً، ولكن بعد صد حشود البرابرة الغزاة من بلاد فارس، تفشى الفساد الأخلاقي والسياسي، وأحرقت نار العقل نفسها تدريجياً. وعندما قدم القديس بولس إلى أثينا، وجد جماعة من الناس لا همّ لهم إلا الثرثرة المكررة، أناس يفتقرون إلى أصالة الإيمان والحماسة. ما حكيناه الآن قد يساعد على تصوّر الأسباب التي أدت إلى نمو تأثير السفسطائيين. لقد كان لهم تأثير يشبه المذيب للفكر اليوناني، من خلال تدميرهم إيمان الناس بما قبلوه على أنه نوع من الوحي الإلهي يرشد إلى ما هو صحيح وعادل.

---

(1) صدر هذا الكتاب في 1895 لكن المؤلف عاش بعده ليرى الحرب العالمية الأولى التي كانت أبشع من كل حروب اليونان، وربما لحسن حظه أنه لم يعش ليرى الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

فكرة السفسطائيين الرئيسة المشتركة بينهم جميعاً هي أن الأخلاق العرفية ليست مطلقة، وإنما هي موضوع يجوز إخضاعه للمناقشة والنقد. إن يسر الفكر اليوناني جعله عرضة للتشكيك فور أن نُزعت عنه فكرة أنه مُستمَد من سلطة إلهية.

في نظر إنسان زماننا الذي يعتقد ويصرّ على ضرورة أن تكون هناك رؤية مترابطة للأشياء، من الواضح أن أخلاقيات الفرد بشقيها الاجتماعي والسياسي واحدة لا تنفصل، وأن القانون والأخلاق بمجملهما يعتمدان في نهاية المطاف على الدين، وهو الذي يتولى تفسيرهما. إن تعقيدات الحياة المعاصرة عظيمة للغاية وأشكال التنظيم مختلفة وكثيرة ومتميزة، حتى أنها ستجعل الإنسان معها يتصرف في مجالات مختلفة بطرق يتناقض بعضها مع بعضها الآخر. فالإنسان الذي يكون في حياته الخاصة مُراعياً لغيره وغير أناني، قد يُظهر في حياته العامة كل الحقد والكراهية الحزبية. وقد يُنكر عملياً وجوب استرشاد الأمة بنفس المبادئ الأخلاقية الملزمة للفرد، أو قد يستبيح فصل الأخلاق عن الدين أو الدين عن الأخلاق، وقد لا يرى رابط الأخوّة بينهما.

«يتبع بعضهن بعضاً، صديقات للإنسان،
يعشن معاً تحت سقف واحد،
ولا يمكن أن يفترقن أبداً دون ذرف الدموع.»[1]

الخطر بالنسبة إلى العقل اليوناني كانت له طبيعة مختلفة. فبما أن الدولة كانت تمثل كل شيء، وجمعت في ذاتها كل الوظائف المختلفة التي

(1) من قصيدة للورد ألفريد تنيسون تضمنها ديوانه: The Lady of Shalott, and Other Poems.
(المترجم)

يتقاسمها في أيامنا بشكل منفصل كل من النادي والجامعة والكنيسة والبلدية والدولة، كان التعدي على المعتقدات التقليدية تعدياً على الجميع، وقد تسبب الاعتداء على حرمة القوانين العامة في صدمة للجسد السياسي كله. وفي نظر اليونانيين، كان القول بأن الأعراف العريقة ليس لها سند سوى المواضعات التقليدية بمنزلة سخرية من إله بلدهم. فالعقل اليوناني أرجع كل مؤسسات الدولة وأعرافها إلى الاصطفاء الإلهي، وآمن الأسر النبيلة أن من الممكن إرجاع أصلها إلى إله أو بطل شبيه بالإله. وبينما كان هيرودوت يحكي القصة المثيرة عن ثلاث المائة مقاتلاً من أهل أسبرطة، وكيف حموا ممر ثيرموبيلاي،[1] وصمدوا في وجه الصعاب الساحقة، توقف مؤقتاً كي يتتبع نسب ليونايداس قائد ثلاث المائة، بحيث أرجعه إلى هرقل. وهكذا فإن عقول العامة في تلك الأيام كانت أعجز من عقولها الآن عن التمييز بين صورة الدين وجوهره، فلم يمكن لهم أن يفهموا فكرة أن الدين في طبيعة تعاطيه مع غير المتناهي، لا يمكن أن يُختزل في طقوس واحتفالات شعب معين، دون أن يقع في الانحلال. اتصفت قصص الآلهة الأسطورية والأبطال بالقدسية، مثل قوانين وتقاليد الدولة؛ فأصبح إلقاء ظلال من الشك على عقيدة الشعب تدميراً للدولة نفسها، ولكي تبقى الدولة اليونانية، لا بد من تضمين الدين في الشكل المثالي الوحيد للدستور.

كان أسلوب حياة السفسطائيين متحرراً إلى حد كبير من الوطنية الضيقة التي قد نجدها عند المواطن اليوناني العادي. فكانوا يتجولون من مدينة إلى أخرى، ويكسبون قوتهم من العمل بالتدريس، ومن

---

(1) وقعت معركة ثيرموبيلاي في سنة 480 قبل الميلاد. (المترجم)

ثَـمَّ تعلمـوا أن ينظـروا إلى عـادات الـدول المختلفـة ومؤسسـاتها نظـرة تخلـو مـن التقديـس الخـرافي الـذي يشـعر بـه المواطنـون. ووجـدوا في أثينـا المجـال الأفضـل ليمارسـوا عملهـم، مـع أنـك لا تـكاد تجـد واحـداً منهـم أصبـح مواطنـاً أثينيّـاً. لذلـك كان مـن الطبيعـي تمامـاً أن ينظـروا في دسـتور الدولـة، ويسـلطوا عليـه ضـوء الفهـم الجـاف، كـما يجـب. ومـن خـلال نـبرة تعليمهـم نتجـت الشـكوك في السـلطة الإلهيـة المؤسِّسَـة للديـن والأخـلاق.

الشـكية هـي النتيجـة الطبيعيـة لإنـكار السـلطة الخارجيـة، مـا دام أنـه لا يمكـن أن يُـرى في نهايـة المطـاف أن لا شيء صحيـح، مـا لم يُبـن عـلى العقـل، ومـا لم يـبرر نفسـه للعقـل. لم يطالـب السفسـطائيون بـأي نظـام سـلوكي ليحـل بديـلاً عـن الأخـلاق العرفيـة التـي دمـروا قدسـيتها. وكـما فعـل فاوسـت[1]، فقـد «دمـروا عـالم الإيـمان» الجميـل، لكنهـم لم يأخـذوا بنصيحـة الشـاعر في بنائـه مـن جديـد في عقولهـم. لم يكونـوا بنّائـين، فتفكيرهـم يـدور حـول التشـكك البحـت، ولهـذا السـبب رأى أفلاطـون وأرسـطو أن طريقـة تفكيرهـم هـذه مرفوضـة للغايـة. لا شـك أنهـم، كـما ذهـب غـروت[2]، كانـوا رجـالاً ذوي شـخصيات رفيعـة، ولكـن مـن الصحيـح بالمثـل أن تعليمهـم كان ذا نزعـة مدمـرة للغايـة. وكان مـن الممكـن أن يبقـى تأثـير تعليـم السفسـطائيين ضعيفـاً عـلى عقـول العامـة، لـو لم تكـن هـذه العقـول مسـتعدة لتعاليمهـم بفعـل تطورهـا الفكـري المسـتقل. وكـما قـال أفلاطـون فـإن المشـكك الحقيقـي كان هـذا السفسـطائي الأكـبر: العامـة.

---

(1) فاوست: الشخصية الرئيسة في حكاية ألمانية شعبية عن رجل أبرم عقداً مع الشيطان بحيث يسلم إليه روحه بعد الموت، في مقابل نيل المعرفة المطلقة وكافة الملذات وأن يبلغ قمة السعادة. (المترجم)

(2) جورج غروت: مؤرخ إنكليزي راديكالي على الصعيد السياسي، عاش ما بين (1794 – 1871) اشتهر بموسوعته الضخمة «تاريخ اليونان». (المترجم)

كانت قدرة اليونان على تحمل الازدهار أضعف من قدرتها على تحمل الشدائد. فالانتصارات المتحققة في ماراثون وسلاميس زرعت في أذهان الناس الاعتماد الفخور على الذات، والعطش للمجد والقوة، وقفز بهم كل ذلك إلى ما وراء الأخاديد الضيقة التي اعتادوا الحركة فيها. كان هذا هو المشهد، خاصة في أثينا وحلفائها في سرقوسة والمستعمرات الصقلية الأخرى. والحقيقة المجردة هي أن جسد الشعب كله دَبَّ فيه صوت مباشر ينطق بالهموم العليا للدولة، فنتج عن ذلك على نحو حتمي نوعٌ من العقل، متحمس وشغوف ومثير للجدل. فالشعب الذي اعتاد مع مرور الزمن على سماع أفضل الخطباء في المجالس، وممارسة استجواب الشهود في المحاكم العامة، كان مستعداً للتخلي عن معتقداته العرفية حين شُنَّت عليها هجمة خطيرة. وعلينا أن نتذكر أن دين اليونان الذي أضفى تصديقاً عرضياً على الأفكار الأخلاقية الجارية، هو في حد ذاته من إنتاج الخيال، وكان سقوطه حتمياً، بمجرد أن يعرف الناس الفرق بين الشعر والنثر.

أضف إلى ذلك أن الأخلاق السياسية تدهورت تدريجياً تحت تأثير الخلافات المدنية التي أثارها الصراع بين أثينا وإسبرطة. وفي أثينا، على الأقل، مع حلول الطاعون الكبير في سنة 430 قبل الميلاد، حل فساد مماثل بأخلاقيات مختلفة، ولم يعد من الصعب أن يُرى أن التربة باتت جاهزة لغرس بذرة الشك والثقافة السطحية، واضطلع السفسطائيون بعملية الغرس هذه.

تأسست تعاليم السفسطائيين على التلاعب والبلاغة:

أولاً: أخذ تلاعبهم أشكالاً مختلفة، غير أن اتجاههم العام سار نحو إذابة الأخلاق العرفية من خلال كشف الخروقات الكثيرة التي تتخللها. المفارقة المفضلة عند السفسطائيين هي تلك التي تقوم بين الطبيعة والعُرف. وقد لفت بروتاغوراس الانتباه إلى أن موضوع الإدراك يختلف باختلاف حالة الذات التي تدركه. فما يبدو ساخناً لإنسان قد يكون بارداً عند آخر، وأحياناً يبدو الشيء نفسه مختلفاً عند نفس الفرد في أوقات مختلفة. ولذلك رأى أن أحاسيس الإنسان هي مقياس الواقع. وعلى هذا النحو تبنى بروتاغوراس الفكرة القائلة بأن الأخلاق تعتمد على مواضعات يتفق عليها الناس، لا على الطبيعة. وما القوانين والتقاليد في أي دولة إلا قواعد اتفق عليها البشر لحفظ مصالحهم المشتركة. من ناحية أخرى، عارض هيبياس[1] بين الطبيعة والمواضعات المتوافق عليها، وذهب إلى أن القوانين البشرية لا يمكن أن تكون مطلقة، لأنه لا يوجد دولتان تملكان نفس الفكرة التي تفصل بين الصواب والخطأ، وبدا له أن مصدر الانقسامات والخلافات التي تقوم بين الناس إنما يكمن في قوانينهم الظالمة.

مهما اختلفت وجهتا نظر هذين السفسطائيين، فقد اتفقا على إدانة الإيمان الشعبي بالسلطة الإلهية وعجزه عن إحداث التغيير في الأخلاق العرفية. لكن الشك نصف غير الواعي عند بروتاغوراس وهيبياس تم تجاوزه بالشكوك الجريئة المفتوحة عند جورجياس الذي ذهب عمداً إلى أن المعرفة مستحيلة، وأن

---

(1) هيبياس الأليسي: فيلسوف وخطيب وشاعر وسياسي معاصر لسقراط. (المترجم)

الأخلاق مجرد مواضعات مفيدة. ومن هنا تطلب الأمر خطوة أخرى يسيرة ليقول ثراسماكوس:[1] إن الأخلاق ليست سوى القوانين المفروضة على الآخرين من قبل أولئك الذين يحكمون ليستأثروا بالمنافع، وهو مذهب يسير على قدم المساواة مع وجهة النظر المفضلة عند الشكّيّين في القرن الماضي، حين قرروا أن الدين اختراع من صنيعة الكهنة، هدفه إبقاء الناس خاضعين للكنيسة.

ثانياً: الميل الطبيعي في هذا المذهب هو القول بأن القانون والأخلاق يقومان على المواضعات والاتفاقيات الخالصة، وهدف هذا الميل هو إزالة أساس السلطة الخارجية التي استندت إليه تلك المواضعات، دون وضع أساس أكثر صلابة بدلاً من ذلك الذي جرت إزالته. تكونت تعاليم السفسطائيين الوضعية بشكل رئيس من فن الخطابة الذي يُمكّن صاحبه من عرض قضيته على أفضل نحو أمام الجموع أو في المحاكم. وكانت الثقافة الخطابية عند السفسطائيين متحررة من كل معرفة محددة، ولهذا مالت إلى توليد نوع من الوقاحة الفكرية، بدت لسقراط ولتلميذه العظيم أفلاطون معادية للروح المبجّلة للفيلسوف الحقيقي. نحن لا نقول بثبوت أي شيء غير أخلاقي فيهم، فتلميذ السفسطائيين لم يكن في درجة السوء التي نجدها عند الدهماوي في الشؤون السياسية الحديثة، ذلك الواعظ المحرك للعواطف، أو الناقد العالم بكل شيء الذي يلقي نظرة على المقدمة وجدول المحتويات ثم

(1) ثراسماكوس: فيلسوف سفسطائي عاش ما بين (459 – 400) قبل الميلاد. وهو أحد شخصيات «محاورة الجمهورية» لأفلاطون. (المترجم)

يلوم الكتاب الذي كلف صاحبه سنوات من العمل، دون أن يقوم هو نفسه بجهد يذكر. إن الثقافة الأداتية[1] البحتة تنحو إلى جعل الحقيقة تبدو كأنها تلاعب بالكلمات، ومن وجهة النظر هذه يمكننا أن نفهم كيف قال كارلايل: «متحدث جيد، متكلم بليغ، ولكن ماذا لو أنه لا يقول الحقيقة!» فعلى كل حال، ما يقوله الإنسان أكثر أهمية من أسلوبه في قوله، واكتشاف الحقيقة شيء أنبل من إرباك الخصم وتحييره، والمفكر المنعزل أكثر نفعاً للعالم، على المدى الطويل، من البلاغي ذي الصوت الرنان، الذي يكسب أذن الغوغاء بإتقان فن يجعل الأسوأ يظهر وكأنه الأفضل.

(1) يبدو أن المؤلف يشير إلى فلسفة جون ديوي المعروفة باسم الأداتية، وهي نوع من البراغماتية تعرّف الحقيقة بأنها ما ينفع، وما يحقق المصلحة. (المترجم)

الفصل الثاني

أرسطبوس القوريني

حاولتُ في الفصل السابق وصف شخصية الدولة/ المدينة في اليونان واختلافها عن صورة الدولة الحديثة، وأن أكشف عن الكيفية التي أصبح للسفسطائيين بها عميق التأثير على الفكر اليوناني. كانت الدولة اليونانية مجرد مدينة، لا تتصف بصفات الأمّة. وكانت وحدة عضوية، لكنها وحدة تتصف بالفطرية نسبياً. كما أنه لم يكن هناك تمييز بين الدين والسياسة، ولا بين الأخلاق الاجتماعية والأخرى الفردية، ولذلك أدّى الشك في قوانين دولة معينة وعاداتها إلى الشك في جميع المعتقدات المشتركة بين الناس. وحتى فيما بيننا اليوم، نجد أن الإنسان العادي الذي اعتاد على اعتبار الأخلاق قائمة على تشريع إلهي، صار يشعر كما لو أنه قد قطعت حباله التي تربطه بالمرسى، فجُرف عاجزاً إلى بحر مجهول عندما يلقي الشك بظلاله على بعض المعتقدات الدينية، أو عندما يوضع قانون أساسي من قوانين المجتمع القائمة محل نقاش. فالمعتقدات التي يُفترَض أنها ترتكز على سلطة خارجية تفقد كل قدسيتها وصلاحيتها عندما تصبح تلك السلطة مرفوضة، ومن هنا دخل السفسطائيون بشكل رئيس، وقرروا أن الأخلاق لم

ترتكز على سلطة إلهية وإنما على الإرادة الاعتباطية للبشر. بالنسبة إلى اليونانيين المحافظين، كان هذا تمزيقاً لجذور المجتمع، وفتحاً للطريق أمام الأناركية[1] المطلقة. في الوقت نفسه، وجدنا أن التقدم الطبيعي للشعب اليوناني، وخاصة عند أهل أثينا لكونهم الأكثر استنارة بين كل شعوب الدول اليونانية، قد جهّز التربة دون وعي للدخول في حالة الشكيَّة. لولا هذا، لوجد السفسطائيون أن أثينا غير ملائمة لأفكارهم، ولأُجبروا على التراجع سريعاً، مثل عديد من الفلاسفة السابقين الذين كفروا بالديانة الشعبية.

إذن ما هي وجهة النظر التي سنأخذ بها تجاه تعاليم السفسطائيين؟ هل يجب أن نعدّ شكوكهم شرّاً خالصاً؟ أوضحت رأيي سابقاً في أن العمل الذي قاموا به كان واجباً. وإن كنا نسعى لتحقيق التقدم، فإن اعتقادات البشر التي لم تُخضع للنقد، يجب أن تُزَعزَع حتى مركزها. فالحركة السلبية أو النقدية للفكر هي بنفس ضرورة البناء الإيجابي. البناء هو البداية، ثم التقويض ثم إعادة البناء، هذه هي الحركة الثلاثية التي بمنهجها يكون تقدم الإنسان. في الوقت نفسه لا يمكننا أن نبارك عمل السفسطائيين مباركة كلية. إن تَشككهم فيما يتعلق بالسلطة الخارجية كان له ما يبرره، لكن لا يوجد ما يبرر رضاهم بالشك باعتباره الكلمة الأخيرة. من ناحية أخرى، يجوز لنا أيضاً أن نقول إن شكهم لم يتصف بالشمولية. كان من الجيد إنكار الحتمية المطلقة للقوانين والأعراف في هذه الدولة أو تلك، ولكن لم يكن من الجيد أن تُبنى الأخلاق على نوع جديد من السلطة الخارجية هي التوافق

(1) الأناركية: تعني اللاسلطوية، تترجم خطأً إلى الفوضوية، وهي فلسفة سياسية ترفض التسلسل الهرمي للدولة، وتدعو إلى مجتمعات تتكون على أساس جمعيات تطوعية غير هرمية، دون دولة. (المترجم)

الاعتباطي عند شعب بعينه. وأدى هذا إلى أن تكون الخطوة التالية هي العمل على حل تلك المشكلة بالمبدأ القائل إن القانون والأخلاق من إنتاج إرادة الفرد، والسعي للبرهنة على نظرية واضحة تصف السلوك على هذا الأساس.

هذه المحاولة قام بها الفلاسفة القورينائيون، وهم النخبة المثقفة من ورثة السفسطائيين.

لم توضع آراء السفسطائيين في شكل محدد وواضح، وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت غروت يبرهن، بمقدار جيد من المعقولية، أنهم لم ينطلقوا من مذهب فلسفي مشترك، وإنما كانوا مجرد رجال يملكون من الثقافة والذكاء مقداراً يفوق المعتاد، وكرسوا حياتهم لتعليم الشباب ما يعرفون.

من الصحيح أنهم لم يشكلوا مدرسة للفلسفة بنفس معنى المدرسة الفلسفية الذي نعنيه عندما نتحدث عن مدرسة أفلاطون أو لوك أو كانط؛ فلم تكن لديهم مبادئ محددة بدقة، يسير على أسسها الجميع، وبناء عليها يرضى كل واحد بأن تُختبر أفكاره. لكن الافتقار إلى مثل هذه المبادئ المحددة وغيابها عنهم هو إحدى التهم التي نوجهها ضدهم؛ فقد كانوا متشككين دون فهم واضح لمدى شكوكهم، ولن نجد صعوبة في إيجاد نماذج حديثة تشبههم. سنجد كثيرين مِن محرري الصحف أو مِن كتّاب المجلات الأذكياء يقول لك أحدهم: إنه لن يرهق نفسه في البحث عن أساس فلسفي للأخلاق أو للدين، ولا ينتبه إلى أنه بذلك قد ألزم نفسه عملياً بالموقف الذي لا يمكن الدفاع عنه، موقف القائلين بأن المجتمع والسلوك لا يعتمدان على أساس من الحقائق التي يمكن التحقق منها. لأنه إذا كان البحث عن الحقيقة بلا

جدوى، كما يقتضيه هذا الرأي ضمناً، أليس من الواضح أن كل شيء عبارة عن آراء فردية، وأننا «نعيش في مسرحية عبثية»؟

القورينائيون، بغض النظر عن رأينا في مذهبهم، أفضل من أولئك، فهم على الأقل يملكون مذهباً. لم يكونوا راضين عن الآراء الغامضة حول طبيعة الأخلاق، ولكنهم امتلكوا الشجاعة الكاملة للدفاع عن آرائهم، وسعوا لبنائها بصياغة دقيقة مقنعة للعقل النقدي.

أول شيء أظهروا فيه التفوق على السفسطائيين هو تأكيدهم على أن هناك غاية واحدة يطلبها جميع البشر، ويُحكَم على كل فعل بناء عليها. لا شك أنهم استعاروا فكرة غاية الحياة العليا من سقراط، وهو المفكر الأول الذي تصوّر الغاية بوضوح. ومن الصعب على من هم على دراية بالفكرة منا أن يقدروا أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني. فقد كانت مفيدة في إدخال الوحدة على تصوّرات البشر للحياة الإنسانية، بنفس الصورة التي قامت بها نظرية الجاذبية، بتوحيد جميع ظواهر الطبيعة في رابطة قانون شامل. لم تتجاوز التأملات الفلسفية السابقة وجهة النظر التي تقول إن السلوك يتكون من بعض القواعد العملية المفيدة عند وضعها موضع التنفيذ. وأظهر سقراط أن أفعال الناس تقودها -بوعي أو دون وعي- رغبتُهم في شيء ما، يعدّونه مرغوباً فيه، وأن هذه القواعد بوضوح هي الطرق المختلفة التي يعتقدون أنها سبل تحقيق هذه الغاية المرغوب فيها. فالإنسان لن يحترم آلهته إلا إذا أراد الحصول على استحسانها، ولن يتصرف بشكل عادل إلا إذا آمن أن الأفعال العادلة ستجلب له الرضا، ولن يطيع قوانين بلاده ما لم يؤمن أن هذه الطاعة أمر جيد، وعندما يطلب العلم، فإنه يفترض ضمناً أن من المرغوب فيه أن يكون المرء حكيماً. وهكذا، في كل حالة، هناك

غاية مرغوب فيها متضمنة، ومن ثَمَّ يتشكل سؤال في غاية الأهمية وهو: ما هذه الغاية؟

أكّد القورينائيون رأيَ سقراط، وأقروا بأن هناك غاية واحدة يسعى إليها جميع البشر، فتقدموا بذلك بشكل واضح على السفسطائيين الذين اكتفوا بقولهم: إن التشريعات الخاصة لكل دولة تستند إلى المواضعات العُرفية.

الشيء الثاني أن القورينائيين تفوقوا على السفسطائيين أيضاً في صياغة المذهب القائل بأن المعرفة هي فقط ما يبدو لكل إنسان على أنه حقيقي، وفي إعطاء أسباب محددة تدعو لإنكار إمكانية معرفتنا بالأشياء في ذاتها. صحيح أن بروتاغوراس قد سبق للقول بأن تصوّرات الإنسان تختلف بحسب حالته المتغيرة مع مرور الزمن، بحيث يكون الشيء نفسه، بالنسبة إليه، ساخناً في وقت، وبارداً في وقت آخر. وذهب جورجياس إلى أبعد من ذلك وقال: إنه لا يمكننا معرفة شيء حقيقي عن طبيعة الأشياء، ولكن لا أحد من السفسطائيين البارزين حاول تبرير رأيه المختلف بأن يُثبت اعتماده على أحد قوانين الفكر الإنساني.

من ناحية أخرى، سعى أرسطبوس، متحلياً بالغريزة الفلسفية الحقيقية التي تقود الإنسان إلى عدم الرضا أبداً حتى يجد المبدأ الذي تستند إليه أقواله، للبرهنة على أن ما نصفه بأنه معرفة، يمكن اختزاله في القناعات أو المشاعر المباشرة للإنسان الفرد. ويمكن تيسير برهانه على فردية المعرفة في كلمات من هذا القبيل: عندما أقول: إن قطعة السكر حلوة وبيضاء، فما أعنيه هو أنها حلوة لفمي وبيضاء لبصري. يقول الناس إن السكر حلو وأبيض، لكن لغتهم

تفتقـر إلى الدقـة الفلسـفية. هنـاك أنـاس لا يملكـون حاسـة الـذوق، وآخـرون لا يسـتطيعون تمييـز لـون مـن آخـر، ولـو كانـت الحـلاوة أو البيـاض في الـشيء في ذاتـه، فسـيكون حلـواً وأبيـض لـكل شـخص وفي جميـع الأوقـات. النتيجـة واضحـة، نحـن لا نعـرف مـا طبيعـة الـشيء في ذاتـه؟ لكـن مـن المؤكـد أننـا عـلى درايـة بمشـاعرنا. عندمـا نتـذوق أو نـرى قطعـة مـن السـكر فإننـا لا نخلـط بـين الحـلاوة والحموضـة أو بـين البيـاض والسـواد. ولكـن هـذا يختلـف كثـيراً عـن القـول بـأن السـكر حلـو وأبيـض، وليـس حامضـاً ولا أسـوَد. مـرة أخـرى، أنـا عـلى علـم بمشـاعري عندمـا توجـد، ولسـت عـلى علـم بمشـاعر أي شـخص آخـر. أذوق السـكر وأقـول: «هـذا حلـو»، وتذوقـه أنـت وتقـول أيضـاً: «هـذا حلـو». ولكـن كيـف يمكننـي أن أثبـت لـك أو أن تثبـت لي أن كلينـا يعنـي نفـس الـشيء عندمـا نسـتخدم نفـس الكلمـة «حلـو». أنـا لا أسـتطيع الدخـول في عقلـك بحيـث أصبـح واعيـاً بالشـعور الفعـلي الـذي تشـعر بـه عندمـا تقـول: «حلـو»، وأنـت لا يمكنـك الدخـول في عقـلي لتتأمـل فيـما يحـدث هنـاك. نحـن نسـتخدم *أسـماء* مشـتركة، لكـن مـن المسـتحيل أن نجـد شـيئاً يمكـن وصفـه بأنـه شـعور مشـترك. والشـعور المشـترك قـد لا يكـون شـعوراً، بـل قـد يكـون *موضوعـاً* للشـعور عنـد كل واحـد منـا، ووعـي كل إنسـان بـه سـيكون شـعوراً، ومـن ثَـمَّ سـنواجه نفـس المشـكلة مـرة أخـرى، وهـي أنـه ينبغـي لـك ولي أن نكـون عـلى درايـة، أو أن يكـون لدينـا شـعور بذلـك الشـعور المشـترك. وبـما أننـا نعجـز عـن تجـاوز مَشـاعرنا الفرديـة، فمـن غـير المُجـدي الحديـث عـن طبيعـة الأشـياء. ومن هنـا خلـص أرسـطبوس إلى نتيجتـه، وقـد كان اسـتنتاجاً صحيحـاً تمامـاً في مبانيـه، إذ خلـص إلى أن دراسـة الطبيعـة صـورة مـن صـور النشـاط غـير

المجدي. والدراسة الوحيدة الجديرة بالإنسان هي دراسة الإنسان، أي دراسة شعور الفرد.

الآن يمكنني بسهولة أن أتخيل أحدهم يقول في هدوء: «يا لهؤلاء الفلاسفة الحمقى! يحاولون أن يقنعوننا بالخروج من عقولنا. الفطرة السليمة تنحي جانباً كل هذه التفاهات المربكة، وترفض أن يتم اقتيادها لقبول الكلام الفارغ، وتلتزم بالحقائق». وهكذا يتبجح الإنسان بفطرته السليمة، وهذا لا يعني أي شيء على الإطلاق، سوى أن فطرته غير السليمة سترفض التعاطي مع المشكلة، وأنه سيعود مرة أخرى ليقع في أسر قناعاته غير المبرهنة.

لن أدافع عن فردية القورينائيين، وأرغب في أن أبرز عما قريب أن نظريتهم في المعرفة ترتكز على تحليل غير كامل للإحساس، حتى من وجهة نظرهم الخاصة. وفي هذه المرحلة، أرغب فقط في أن أقول: إن نظرية السفسطائيين في المعرفة متقدمة بشكل واضح على نظرية الفطرة السليمة، وأفضل منها بكثير. متقدمة لا لشيء سوى أنها محاولة لاكتشاف الحقائق. وإذا كنا نريد أن يكون لدينا أساس منطقي لأفكارنا، فيجب أن نبدأ بإخضاع كل شيء، اعتدنا على اعتباره صحيحاً ومقدساً- لأكثر الانتقادات شمولية.

وهكذا إذ لفت بروتاغوراس الانتباه إلى الطابع المتنوع لإدراكاتنا العقلية، خطا خطوة واحدة تجاوزت ما يعرف بالفطرة السليمة، في حين سعى أرسطبوس إلى رد معرفتنا بالأشياء إلى الوعي المباشر عند كل إنسان بشعوره، فخطا بذلك خطوة ثانية هي أكثر أهمية. يفترض العقل غير المتأمل أن كل واحد منا يدرك البرودة والحرارة، والحلاوة والمرارة، والخشونة والنعومة، مباشرة كما هي في الأشياء، وقد كان

اعتراضاً مشروعاً تماماً أن يقال: إن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، لأننا قد نجد شخصين مختلفين، أحدهما يصف شيئاً بأنه ساخن، والآخر يصف نفس الشيء بأنه بارد. وكان الاستدلال العادل المترتب على ذلك أن الشيء في حد ذاته ليس حاراً ولا بارداً، وتلك الحرارة والبرودة إنما هي مشاعر أو حالات الفرد. في الحقيقة، يتفق كل أفراد السلالة الفلسفية الكاملة المكونة من السفسطائيين، والقورينائيين، ولوك، وهيوم، ومِل، وسبنسر، على إنكار أن البرودة والحرارة، والصلابة والليونة، وما إلى ذلك، هي في الأشياء كما نشعر بها نحن، بل يذهبون لأبعد من ذلك، وينكرون بصورة مطلقة وجود أي خواص للأشياء تناظر هذه المشاعر.

النقطة الثالثة من نقاط الاختلاف هي أن القورينائيين كانوا صرحاء في تحديد أن غاية الفرد هي اللذة. نفى السفسطائيون وجود الأفعال المطلقة التي لا تقبل التغيير، لكنهم لم يتقدموا نحو النتيجة المنطقية لمثل هذا المذهب، وهي أن القانون والأخلاق هي نتاج ميثاق صريح أو ضمني بين الأفراد، وأن هناك نقطة اتفاق واجب بين الأفراد تحثهم لإبرام عقد. ما هي نقطة الاتفاق هذه؟ ما الغاية التي يسعى إليه أعضاء المجتمع على حد سواء؟

طرح القورينائيون هذا السؤال بشكل قاطع، وقدموا إجابة صريحة تماماً عنه، وقالوا: إن الغاية هي لذة الفرد.

من الواضح أنه لا توجد إجابة غير هذه تتفق مع نظرية المعرفة التي اعتمدوها. فإذا لم أكن أعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها، وإذا كنت لا أعلم شيئاً عن صفة مشاعر الآخرين، فيجب أن أفترض بسهولة أنهم يشبهونني، وفعلي يجب أن تنظمه مشاعري

الخاصـة، ولا شيء آخـر. لمـاذا أحجـم عـن سرقـة ممتلـكات جـاري؟ هـل يجـب أن يكـون السـبب أن مشـاعري تنفـر مـن السرقـة، لأن هـذا الفعـل سيعقبه شعوري بـالألم؟ لمـاذا أظهـر اللطـف للآخريـن، إن لم يكـن السـبب هـو شـعوري بانتعـاش لذيـذ نتيجـة لذلـك؟ لـو أن الإنسـان لم يشـعر بالسـعادة حـين قيامـه بالفعـل العـادل أو الخـيّر، بـل شـعر بـالألم، فهـل يُتصـوَّر أن يتـصرف بعـدل أو بالـذي هـو خـير؟ مـن المؤكـد أن الإنسـان سـيفعل مـا يظـن أنـه سـيجلب لـه الرضـا أو اللـذة. إذاً، فغايـة كل فعـل أن يـؤدي إلى شـعور بالرضـا.

دعونـا نلـقِ نظـرة عن كثـب على هـذا المذهـب. إن تجربتنـا الفرديـة تتعلق دائـماً بخبرتنا بمشـاعرنا، ولكي يؤسـس القورينائيـون نظريتهم التـي تقول إن اللـذة هـي الغايـة، بـدؤوا بوصـف طبيعة تلك المشـاعر التـي تقـود إلى الفعل، مشـاعر متمايـزة عما يبـدو لنا كخواص للأشـياء نفسـها.

أولاً: كل الشـعور، سـواء اتخـذ شـكل الإحسـاس أو شـكل الرغبـة، هـو نـوع مـن الحركـة. والحركـة لهـا ثـلاث حـالات:

(1) لطيفة ورصينة.

(2) قاسية وعنيفة.

(3) ضعيفة جداً بحيث تكاد تكون غير محسوسة.

وهـذا التقسـيم الثلاثـي للشـعور تتطابـق معـه حـالات ثـلاث عـلى الترتيـب:

(أ) اللذة.

(ب) الألم.

(ج) الحياد.

من الواضح أن القورينائيين يُقرنون معاً فكرة حركة الأعضاء والوعي الذي به تكون تلك الحركة، هي الحالة. ويمكن أن نضرب مثلاً لإيضاح المعنى بزعم السيد هاوايس[1] في كتابه «الموسيقى والأخلاق»، أن كل انفعال له ذبذبة ميكانيكية، هي أسرع أو أبطأ، بحسب كثافة الانفعال، قلّت أم كثرت.

ثانياً: أيٌّ من هذه الأنواع الثلاثة من الشعور يرغب الناس فيه حقاً؟ من الواضح أنهم يرغبون في الأول. فلا أحد يرغب في الألم، ولا أحد يرغب في تلك الحالة من الشعور التي لا يوجد فيها لذة ولا ألم، وإنما يرغب كل شخص في اللذة، وإذا كان هذا ممكناً، فحبذا ألا يكون هناك شيء سوى اللذة. وما لم يكن هناك انحراف في طبيعة الإنسان، فيجب أن يكون الخير متطابقاً مع اللذة، والشر مع الألم، واللامبالاة مع حالة المحايدة في الشعور. وهكذا احتكم القورينائيون إلى تجربة كل إنسان لدعم نظريتهم القائلة بأن اللذة وحدها هي المرغوب فيها. في واقع الأمر، هم يقولون إن كل البشر يرغبون في اللذة، ويتجنبون الألم، ولا يبالون بالحالة المحايدة التي لا ألم فيها ولا لذة. ولسوف تجد، حين نمضي في هذا الكتاب، أن هذا الاحتكام للتجربة وهذه المحاولة للقول بأن «اللذة» مذهب تم تشييده على حقائق، قد صارت اليوم دعوى تقدم بها بعض المحدثين، مصطفّين بذلك إلى جانب دعاة المذهب من القدماء.

---

(1) هيو ريجينالد هاوايس: كاتب ورجل دين عاش ما بين (1838 – 1901) كتابه الأشهر هو «الموسيقى والأخلاق» صدر عام 1871 وخرجت له ست عشرة طبعة قبل نهاية القرن. وله كتاب «المسيح والمسيحية» من خمس مجلدات، عن تاريخ للكنيسة. (المترجم)

ودون استباق لما سنقوله عن «مذهب اللذة الحديث»، يمكن أن أقتبس من باب ضرب المثل، كلمات جون ستيوارت مِل حين قال:

> «لا يوجد سبب يمكن أن يُعطى، ليبرر رغبتنا في سعادة العموم، سوى أن كل فرد، بقدر اعتقاده بإمكان تحقيق غايته، يرغب في تحقيق السعادة لنفسه. وبما أن هذا حقيقي، فقد أصبح لدينا برهان على كل ما تدّعيه القضية، وكل ما يمكن أن تتطلبه، وأن السعادة خير في ذاتها، وأن سعادة كل فرد هي خير هذا الفرد، وأن سعادة العموم هي خير الجميع».

لا شك أن نظرية مِل أكثر تطوراً من نظرية القورينائيين، وتحديداً أنه يميّز بشكل واسع بين سعادة الفرد أو لذة الفرد وسعادة المجتمع بالكلية، ومع ذلك فنظريته تبني برهان أن اللذة هي الغاية على مطالبة كل فرد بالتصريح برأيه إذا كان حقاً لا يرى اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه.

دعونا نسلّم للقورينائيين، من باب المحاجة، بهذه المواقف الثلاثة:

(1) أننا على وعي بمشاعرنا الفردية، ولا يمكننا أن نكون على وعي بغيرها.

(2) أن المشاعر التي تحرّضنا على الفعل إما أن تكون باعثة على اللذة أو مؤلمة أو محايدة.

(3) أن كل شخص- في الحقيقة الواقعية- يرغب في السعادة، وبسبب هذه الطبيعة الواضحة فيه، لا يمكن أن يرغب في أي شيء آخر. وأنه يطلب تجنب الآلام، ولا يمكنه إلا ذلك، وأنه لا يبالي بالمشاعر الخالية من اللذة والألم.

السؤال الذي سنطرحه، بعد الاعتراف بأن الخير الذي تدفعنا طبيعتنا إلى البحث عنه هو اللذة، والشر الذي تجعلنا طبيعتنا نتجنبه هو الألم، وأننا لا مبالون أو محايدون تجاه الشعور المحايد، هو التالي: ما هو الخير الأسمى؟ كيف نصل إلى الغاية التي نبحث عنها؟ نحن بالتأكيد نرغب في اللذة، لكننا قد نسعى إليها في طريق لا يؤدي إليها، فنفشل في تحقيقها. ما هي السبيل الصحيحة للوصول إلى الغاية؟ جواب أرسطبوس واضح لا لبس فيه.

يرى بعض المفكرين أن اللذة ليست شعوراً إيجابياً على الإطلاق، وأنها مجرد شعور بالراحة أو الهدوء الذي يعقب الخلاص من الألم. هكذا يشعر العطشان باللذة عندما يتلاشى عطشه بكأس من ماء، والإنسان الذي يمشي مسافات طويلة يشعر بالخلاص من التعب عندما يجلس ليرتاح، والإنسان الذي يبقى محبوساً في غرفته لعدة ساعات، يشعر بالابتهاج عندما يخرج إلى الهواء النقي، ويطلق العنان لعضلاته المشدودة، ليمارس اللعب والنشاط. لكن أرسطبوس لا يعترف بأن اللذة ذات صفة سلبية، فهي ليست مجرد راحة من الألم، بل تحتوي في رأيه على عنصر إيجابي. وهو لا يرى أن اللذة التي نحن بصدد استهدافها هي جمع أكبر مقدار من المتع التي يمكن استخراجها من الحياة على العموم. فهذا مفهوم ينتمي إلى زمن لاحق وأكثر تطوراً في تاريخ نظرية اللذة. بل تقرر نظرية أرسطبوس أننا إذا أردنا أن نكون حكماء، فينبغي أن تكون اللذة التي نسعى إليها هي تلك التي نجدها مباشرة في طريقنا، أي أن يكون هدفنا هو انتزاع اللذة من اللحظة العابرة. بعيداً عن كل ندم عبثي على أفراح اختفت، ومثلها التوقعات العبثية بأفراح قد تأتي. فالماضي لا يمكن استعادته، والمستقبل

يتجلى إلى حد كبير خلاف ما توقعناه. لذا فلذة اليوم كافية. وقد عُبرً عن وجهة النظر هذه لهوراس[1] بكلمات ملائمة، وأعاد صياغتها آلان رامزي[2] قائلاً:

«دع عيد الميلاد يأتي في الوقت الذي يراه مناسباً،
فاللحظة الراهنة هي كل ما نملكه.
ولنوظف عقولنا في جني اللذة،
ولنضحك على قوة الحظ الضعيفة.»

هل هناك إذاً شيء يوصف بأنه من اللذة وهو شر بطبيعته؟ يجيب أرسطبوس بوضوح عن ذلك بأن وصف أي لذة بأنها شر هو وقوع في تناقض للمصطلحات؛ فاللذة عنده خير على الدوام ومرغوب فيها في كل آن. ويفترض الناس أن الملذات تختلف في طبيعتها، لأنها تأتي من مصادر مختلفة، ولهذا يقال إن الملذات العقلية أعلى مرتبة من الملذات الحسيّة. وفي الحقيقة لا يوجد أساس لمثل هذا التمييز، فكل اللذات لها نفس الطبيعة في الشعور، بغض النظر عن المصدر الذي أتت منه. كما أنه ليس هناك أساس صحيح للتمييز القائل بأن اللذة التي تحصل للأشخاص من انتهاك العرف والقانون هي شريرة بطبيعتها. ولأن الإنسان قد يشعر باللذة جراء مخالفة العرف والقانون، فهذا ليس سبباً مقنعاً للقول بأن اللذة نفسها سيئة، مع أننا ندين

(1) كوينتس هوراتيوس فلاكس أو هوراس عاش ما بين (65 ق.م.ـ — 8 ق.م.) شاعر غنائي وناقد أدبي لاتيني من رومانيا القديمة، له تأثير على الشعر الإنجليزي. من آرائه أن الشعر يجب أن يقدم السعادة والتوجيه. (المترجم)

(2) آلان رامزي: شاعر إسكتلندي عاش ما بين (1686 — 1758) حافظ على التقاليد الشعرية الوطنية في كتابة الشعر الإسكتلندي وسعى للحفاظ على أعمال الإسكتلنديين الأوائل. (المترجم)

فعلـه لتوفـر سـبب الإدانـة. أمامنـا الآن نظـرة فلاسـفة اللـذة إلى الحيـاة في صورتهـا الأولى غـير المعقـدة. والتأهيـل والتفسـير الـذي تلقتـه عـلى يـد أرسـطبوس والمفكريـن الآخريـن مـن مدرسـة القورينائيـين، أعطاهـا درجة أعـلى مـن الدقـة والمعقوليـة، لكنـه أفسـد حيويتهـا الطبيعيـة وسـهولتها. لذلـك سيكون مـن الأفضـل دراسـتها في صورتهـا التـي هـي أكثـر سـهولة وأصالـة.

أولاً: عندمـا ننظـر في التقـدم الـذي أحـرزه القورينائيـون عـلى السفسـطائيين وتجاوزهـم لهـم، فـلا يسـعنا ألا نندهـش أمـام القـدرة الرائعـة عـلى التطـور الـذاتي لفكـر جديـد. الأفـكار، كـما يقـول لوثـر، أشـياء حيـة لهـا أيـدٍ وأرجـلٌ. يطـرح إنسـان فكـرة جديـدة وهـو لا يـدرك إلا نصـف قوتهـا، ويظـل متمسـكاً بهـا مـع كتلـة مـن الأفـكار القديمـة التـي تتعـارض معهـا؛ ثـم يـأتي آخـرون فيُمسـكون بهـا، ويقلبونهـا ويديرونهـا وينظـرون إليهـا مـن جميـع الجوانـب، ويـا للدهشـة، وقبـل أن ينتبهـوا، تكـون قـد تغـيرت تحـت مرمـى أبصارهـم. هكـذا كان الحـال مـع الفكـرة الأوليـة السفسـطائية القائلـة بـأن القانـون والأخـلاق مجـرد قواعـد تعدّهـا دولـة معينـة أكثـر فائـدة لهـا. ومـع بروتاغـوراس تحديـداً، حملـت هـذه الفكـرة في أعطافهـا رغبـة في تدمـير كل السـلطات، لكنهـا ليسـت بأكـبر مـن الفكـرة المشـابهة التـي يحملهـا مـن يسـمى بالإنسـان «العمـلي» اليـوم، حـين يقـرر أن الـشيء العظيـم في الحيـاة هـو «المـضي قدمـاً»، أو وجهـة النظـر المفضلـة عنـد السـياسي الـذي يـرى أن هـدف رجـل الدولـة المؤهـل هـو إبقـاء حزبـه في السـلطة.

في كلتا الحالتين سيسعى الإنسان لإقناع نفسه، وربما الآخرين أيضاً، بأن المبدأ الذي يعمل لإنفاذه متوافق تماماً مع قدسية الحياة البشرية واستقرار المجتمع والدولة. لكن التاريخ أكثر منطقية من الفرد، ويصرّ على إيصال الفكرة إلى نتائجها. فإذا تشكلت القوانين والأخلاق من آراء الناس المتغيرة، فهذا يعني ألا أساس لها سوى القناعات الفورية لمجموعة من الأفراد. ويمكن للأفراد الذين تتشكل منهم الدولة أن يصلوا إلى حل وسط، وأن يتفقوا على تقليص بعض رغباتهم المعينة، ولكن بالنسبة لمن يصرّ على طرح هذا السؤال: لماذا يطيع الإنسان قوانين بلاده؟ لن يكون هناك إلا إجابة واحدة فقط، وهي أنه سيكون من مصلحته أن يفعل.

وهكذا في عالم الفكر على الأقل، وهو عالمٌ عادة ما يكون أكثر تحرراً من روح التنازلات التي يخضع لها عالم الواقع المعيش فيه، تأتي الفردية لتحكم. بعد الفردية التي لم تُصغ صياغة كاملة عند بروتاغوراس، أصبح عندنا فردية مصوغة صياغة كاملة مع ثراسيماخوس[1]. ومع هذا، لم يكمل الفكر عمله على الوجه الأكمل حتى تلك اللحظة. إذا كان المجتمع لا يتكون إلا من الأناركية وشرطي الشارع، وإذا كان الخوف من القانون مجرد «سوط الجلاد على البؤساء»، فيجب علينا أن نفهم بوضوح المبدأين التوأمين:

أن المعرفة هي ما كل يجده الإنسان في إدراكه العقلي.
وأن الأخلاق هي رغبة الفرد في اللذة.

(1) ثراسيماخوس: سفسطائي يوناني عاش ما بين (459 – 400 قبل الميلاد) وهو أحد شخصيات محاورة الجمهورية، لأفلاطون. (المترجم)

وهكـذا رد القورينائيـون كل مـا نعرفـه وكل مـا نفعلـه إلى الشـعور. ولم تعـد الفرديـة ضمنيـة، بـل أصبحـت صريحـة، لم تعـد متسربلـة بـرداء الخطابـة، بـل بـرزت معهـم عاريـة لا تشـعر بالخجـل أمـام أعـين جميـع النـاس.

ثانيـاً: هـل نحـن مضطـرون بعـد ذلـك إلى تبنـي رأي القورينائيـين في المعرفة؟ هـل مـن مفـر مـن المذهـب القائـل بـأن أحاسـيس الإنسـان مـا هـي إلا سراب للواقـع؟ وأن لا مفـر مـن إثبـات مبـدأ الفرديـة؟ مـن المؤكـد أن مشـاعري لا تماثـل مشـاعر أي شـخص آخـر، وإذا كنـت محـدوداً للغايـة فيـما يتعلـق بمعرفتـي بمشـاعري، فلـن أسـتطيع أن أقـول إن طبيعـة الـشيء هـي مـا يبـدو لي منـه. مـن أجـل هـذا يجـب علينـا أن نشـيد باتسـاق أرسـطبوس، فشـكوكه نتـاجٌ مـشروعٌ لنظريـة بروتاغـوراس حـول مـا يمكـن إدراكـه.

لا يمكـن للمـرء أن يكـون «لديـه كعكـة بعـد أن يأكلهـا» في عـالم الفكـر، تمامـاً كـما هـو الأمـر في الحيـاة الواقعيـة. ولـن يصـح أن نقـول مـع بروتاغـوراس إن الـشيء يتغـير مـع أحاسـيس الفـرد المتغـيرة، ثـم نتحـدث كـما لـو كنـا نسـتطيع معرفـة الأشـياء كـما هـي. ومـع أن أرسـطبوس متقـدم عـلى بروتاغـوراس، فقـد أغفـل شـيئاً مهـماً، عندما لم يَقْـدِر التمييـز بـين خصائـص أشـياء مثـل اللـون والطعـم والحـرارة والصـوت والرائحـة بوصفهـا حـالات للعضـو الحـي، وخصائـص مثـل الامتـداد والحركـة والـوزن التـي لا تعتمـد في صفتهـا عـلى العضـو الحـي. واعتراضـه عـلى إمكانيـة معرفـة خصائـص الأشـياء هـو اعـتراض عمومـي للغايـة. يضـع الإنسـان إصبعـاً مـن كل يـد في نفـس المـاء، فيشـعر بإحداهمـا بالسـخونة، وبالأخـرى بالـبرودة،

لكن الماء لا يمكن أن يكون ساخناً وبارداً في آن واحد، وهكذا لا نعرف الخصائص الحقيقية للأشياء على الإطلاق، هذا هو منطق أرسطبوس. لكنه يقوم على مغالطة. فمن الممكن جداً، كما قال لوك، أن اللون والذوق وما إلى ذلك، هي مجرد أحاسيس موجودة بنا، ولا يوجد في الشيء ما يتطابق معها، في حين أننا ندرك الامتداد والوزن كما هما حقاً في الشيء. وسيخبرك لوك بأن اللون، أو الصوت، لا وجود لهما في الطبيعة الخارجية كما يبدوان لك، وإنما ينتجان عن مجرد تأثير حركة جزيئات دقيقة معينة من المادة. تتكون الشمس من عدد غير متناهٍ من الذرات تموج في هياج عنيف، والحركة الموجية تقوم بإثارة الوسط الأثيري[1] فتصل إلى عيوننا، واستجابة لذلك، يحدث تذبذب عبر العصب البصري للدماغ، وهناك يستدعى إحساسنا بجسم مضيء. لكن بما أن الضوء هو بالتالي شعور في المادة المُدرَكَة، فليس من الممكن أن يكون مثل هذا الشعور، ما لم يكن هناك جزيئات مادية ممتدة الحركة.

هذه هي النظرة العامة لرجل العلم، وأنا لا أشهد على صحتها المطلقة، ولكنها تنطوي على الأقل على رأي مميّز يقع خارج خط أرسطبوس المعرفي. وحتى ذلك الحين الذي يُبرهَن فيه على أن الامتداد والحركة والوزن ليست خصائص للأشياء، وإنما هي فقط تصوّرنا للأشياء، لا يمكن أن نقول: إن المعرفة قاصرة بشكل خالص على المظهر، وإذا تخلصنا من التمييز بين اللون والامتداد،

(1) طبع هذا الكتاب قبل نشر ألبرت آينشتاين نظريته النسبية التي أعلن فيها ألا حاجة لنظرية الأثير الحامل للضوء. (المترجم)

والضوء والحركة، والصلابة والوزن، سيكون السؤال التالي هو: هل يستطيع المؤمن بالحس أن يتحدث باتساق عن أي «أشياء» على الإطلاق. لن أمضي مع هذا الخط من التفكير أكثر من هذا، لأننا نريد أن ننشغل بنظرية السلوك عند القورينائيين، ولن ننشغل أكثر بنظريتهم في المعرفة. يبدو ضرورياً أن نقول إن مذهب اللذة يعتمد على فرضية أن العقل يمكن أن يتحلل إلى عدد من المشاعر الفردية، ولكن بعد أن رأينا أن الأمر ليس بالسهولة التي افترضها أرسطبوس، ينبغي لنا الآن أن نمضي قدماً لنسأل عن مدى جودة النظرية القائلة بأن اللذة هي الباعث الرئيس للفعل البشري.

ثالثاً: اللذة هي الشيء المرغوب فيه، والألم هو الشيء المرفوض، وكل شيء آخر يكون مرغوباً أو غير مرغوب فيه بحسب اللذة أو الألم المرتبط به. لدعم هذا الزعم، على كل إنسان أن ينظر إلى ما في صدره ليرى أكان قد رغب في الألم حيناً من الدهر؟ أو على الأقل رغب في الخلو من كل شعور؟ وهل من الممكن ألا يفضّل أن يكون في حالة مستمرة من اللذة السعيدة، إن كان هذا ممكناً؟ النتيجة إذن هي أن اللذة هي الغاية الواجبة. ومن الضروري جداً أن نرى بوضوح كل ما يتضمنه هذا الاحتكام إلى التجربة. يلحظ أن رؤية أرسطبوس لا تنحصر في مجرد رغبة كل شخص في اللذة وتجنب الألم، وإنما يقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يرغب في أي شيء آخر. ولكن هل لنا أن نرفض الاعتراف بأن البشر يرغبون في اللذة، دون أن نعترف بأنه لا يوجد شيء أعلى من اللذة يرغبون به أكثر؟

انتبه للنتائج المنطقية المترتبة على أن اللذة هي منتهى غاية الحياة. إنها لا تعني هذا فقط أنه- في حالة تساوي الأشياء الأخرى- يتعين على الناس السعي وراء اللذة، وإنما تعني أنه سواء أكانت الأشياء الأخرى متساوية أم لا، سيبحث البشر عن اللذة.

هذا يعني أنه إذا كان هناك صراع بين حب المرء للذة ومطالب الآخرين، فيجب أن يسود السابق، إلا إذا حدث أن الإنسان سيحصل على مزيد من اللذة من خلال مراعاة الآخرين أكثر من مراعاة نفسه. الرجل الفقير على سبيل المثال، لديه ذات الرغبة في اللذة كالأغنياء، ويعمل بجد من الصباح إلى المساء من أجل توفير الطعام والملابس والمأوى لنفسه ولزوجته ولعائلته. بناء على مبادئ أرسطبوس، يجب أن نستنتج أنه يفعل هذا لأنه يستمتع بفعله، وليس لأنه يرغب في رفاهية زوجته وأسرته. إن لذة الرجل نفسه تأتي أولاً، وتحقيق الخير للآخرين يأتي ثانياً. وهناك أشخاص من مثل المتسكعين والمتشردين، الذين يستمتعون بحياة التشرد الكسول الذي لا تغيير فيه، أكثر من استمتاعهم بعيش حياة الزوج المجتهد والوالد. ماذا سنقول عن المتسكع؟ دعنا نفترض أن له زوجة وعائلة أيضاً، هل سيستمتع بالعمل من أجلهم؟ بالنسبة له، هذه الفكرة هي أسوأ ما تجود به العقول، وسيفضل أن يجوع على أن يعيش هكذا. فالمتسكع يرتشف سعادته من التسكع. لكنه في الحقيقة يسير مطيعاً لنصيحة أرسطبوس فيلسوف اللذة. من غير المجدي أن نقول له: اذهب واحفر عن اللذة، فهذا المسلك ليس له أدنى جاذبية أمام روحه البائسة، ويمكنك أن تحدثه عن زوجته وعائلته الذين يتضوّرون جوعاً،

لكن شغفه الأكبر هو الويسكي، وفيه سيبحث عن سعادته. لا حاجة لنا إلى الكثير من الأمثلة. لكن رجل الدولة والدهماوي[1] والمستقيم والتاجر عديم الضمير والرجل النزيه والعامل بنظام الساعة والرجل المحترم والآخر الفاجر، الجميع كما يجب أن نفترض يبحثون عن اللذة، ولا يبحثون عن شيء آخر. فالغاية هي اللذة، ولكل واحد طريقته الخاصة في السعي إليها، ولا يهدفون إلى شيء آخر. صحيح أننا قد نجد اللذة في بعض الأوقات، وفي أوقات أخرى لا نجدها، ولكن هذا لا يغير من طبيعة الدافع. فلا يوجد غاية سوى اللذة التي يطلبها الإنسان أو ينبغي أن يطلبها، ومن ثَمَّ تكون تصرفات الجميع، أخلاقياً، على نفس المستوى. فالفضيلة والرذيلة مصطلحان لا معنى لهما. هذه هي نظرية أرسطبوس، ولا أعتقد أنها نظرية صحيحة.

رابعاً: الغاية- بحسب أرسطبوس- هي اللذة، ولكننا قد لا نجدها إذا سعينا إليها بطريقة خاطئة. و«الطريقة الخاطئة» عند أرسطبوس لا تعني بالطبع خطأً أخلاقياً، وإنما هو خطأ بمعنى الفشل عن الوصول إلى الهدف. فكيف إذاً يُعثَر على اللذة؟ يتم المقصود باستبعاد كل تفكير، وتحقيق أقصى انتفاع من اللحظة الحالية. يجب ألا نسمح لجمع الأفكار الشاحبة بتقليص قيمة الفرح عندنا بإثارة ندم لا جدوى منه على الماضي، أو استفزاز توقعات عبثية عن ألم قادم أو لذة ستأتي في المستقبل. وفي ذلك يقول بايرون بطريقته الساخرة:

(1) الدهماوي demagogue هو الزعيم السياسي الذي يسعى للحصول على الدعم من خلال استجابته لرغبات وتحيزات عامة الناس، بدلاً من استخدام الحجة العقلانية. (المترجم)

«انتهز الفرصة يا جوان[1] انتهزها،
فالغد يرى أن السباق القادم سيكون سعيداً،
وعابراً، وستلتهمه «الهاربي»[2] ذاتها».

أولاً: تعترف النظرية عملياً بأن الوصول إلى الغاية يتطلب عدم البحث عنها. فنحن نرغب في اللذة، ولكن عندما نسعى للحصول عليها، يعترض طريقنا ضيوف غير مرحب بهم وغير متوقعين، فالذي تزيد معرفته يزداد حزنه. وكلما تذكرنا الماضي وتنبأنا بالمستقبل، قل شعورنا بالرضا. لذلك «دعونا نأخذ الأرزاق التي توفرها الآلهة لنا»،[3] ولننتفع بها لأقصى مدى. وضبط الإنسان لنفسه عند التفكير في الحياة، حياته وحياة الآخرين، أمر ضروري لهذا الابتهاج وشعور الخفة الذي ينبغي أن نهدف إليه. يقال لنا عملياً: إن الوصول إلى اللذة يحصل بترك السعي وراءها، وأداء العمل على الوجه الصحيح هو أقصر طريق للوصول إلى الوجهة، حتى إذا بدا شاقاً. وإذا سعينا قاصدين للوصول إلى اللذة فسنعجز عن الوصول. السلوك العقلاني الوحيد الذي يجب القيام به ليس في السعي إليها، وإنما في أخذ أكبر قدر ممكن مما يأتي منها. ولكن هذا بعينه القول بأن غاية الحياة هي ألا تكون لها غاية.

كيف سنحقق هذا القناعة والبهجة في إطار العقل الذي لا يندم، ولا يتوقع حدوث أي شيء؟ ألا يستوجب هذا قمع ميلنا

---

(1) Carpe diem, Juan, carpe, carpe (المترجم)

(2) وحش خرافي يوصف بأن له رأس وجسد امرأة وأجنحة ومخالب طائر، وقد يصور على أنه طائر جارح بوجه امرأة. (المترجم)

(3) مثل روسي. (المترجم)

الطبيعي للنظر «فيما قبل وفيما بعد»، ورفض تجاوز لحظة الخير؟ مثل هذا التجنب الحازم للماضي والمستقبل لا يمكن تحقيقه دون صراع. لنفس السبب، سنجد أن «العيش في اللحظة» يعني ضمناً أن الإنسان يمكن أن ينطلق بشكل طبيعي إلى ما وراء اللحظة، فيتجول بنفسه في الماضي والمستقبل. والآن، كيف يمكن أن نبرهن أن الصراع لن يؤدي إلى التضحية بالغاية؟ أصحيح أن الميل إلى التفكير نزعة ذات قوة غير عادية في الإنسان، بحيث يدمر كل اللذة أو جلّها، التي كان من الممكن أن يستمتع بها لو تخلى عن هذا الميل الطبيعي؟ ولماذا يفعل ذلك؟ ألا ينبغي له أن يسعى للحصول على مزيد من الرضا من خلال لذة الذاكرة ولذة الأمل بدلاً من بذل الجهد في استخراجها من ملذات التجربة؟ ما ينطبق على المتأمل ينطبق بالمثل على أي رجل خفيف العقل مثل أوتوليكوس[1] يهيم على وجهه في الحياة. إذا تركته ليجد اللذة بطريقته الخاصة، فقد يعيش سروراً معتدلاً، ولكن ينبغي ألا تُدخل إلى ذهنه التشتت بتوجيهه للعيش في اللحظة الراهنة.

وهكذا نصل إلى معضلة.

(أ) إما أن اللذة اللحظية غاية لا يمكن تحقيقها، (ب) أو أنها غاية تأتي دون بحث عنها.

في الحالة الأولى لا فائدة من البحث؛ لأنه لا يمكن العثور عليها، وفي الحالة الثانية لا داعي للبحث عنها؛ لأنها تأتي دون بحث. في كلا الخيارين ليس هناك غاية على الإطلاق، إلا إذا أسميناها

(1) شخصية معروفة في الأساطير اليونانية Autolycus تعني «الذئب نفسه»، وقد كان لصاً ناجحاً يتمتع بقدرة على التنكر وتغيير هيئة البضائع المسروقة، واشتهر بمكره ودهائه. وAutolycus هو أيضاً اللص الظريف في مسرحية شكسبير «حكاية الشتاء». (المترجم)

الغايـة التـي لا يمكـن تحقيقهـا، أو يمكـن تحقيقهـا مـن خـلال جعـل شيء آخـر هـو الغايـة.

ثانيـاً: إن مصـدر التناقـض الـذي وجهنـا الانتبـاه إليـه قبـل قليـل يكمـن في التفسـير الخاطـئ للحقائـق. يقـال: إن كل شـخص يرغـب في اللذة وفي تجنـب الألم، وأن أفعالـه يجـب أن تحددهـا الرغبـة في اللـذة وتجنب الألم. أنـا أرفـض هـذا. فكلنـا نشـعر بـأن هنـاك أشـياء ينبغـي أن نختارهـا حتـى لـو لم تـأت اللـذة منهـا. في بعـض الأحيـان، مـع روح معنويـة ضعيفـة متراجعـة، يذهـب الإنسـان لأداء واجبـه كـما ينطلـق الشـهيد صـوب الخطـر، لكنـه يعقـد العـزم عـلى بـذل قصـارى جهـده. وهـو لا يتوقـع اللـذة وإنـما الألم، ويحصـل عـلى مـا توقـع.

ثالثـاً: ليـس هـذا صحيحـاً فحسـب، بـل أؤكـد أيضـاً أنـه لا يوجـد فعـل يقـوم بـه الإنسـان مراعـاة للـذة ولا شيء غـير اللـذة. بطبيعـة الحـال، سـوف تذكرونـي بحالـة الشـخص الـذي يقـضي حياتـه وهـو يلهـث وراء اللـذات. لا شـك أنـه موجـود، لكنـه حتـى هـذا الشـخص لا يبحـث عـن اللـذة لذاتهـا، بـل يسـعى لإسـكان حنينـه الخالـد لتحقيـق ذاتـه، ولكـي يجـد وسـائل تخاطـب روحـه بالسـلام. إنـه لا يسـتطيع أن يتجنـب تخيـل صـورة مثاليـة يضعهـا لنفسـه، ويسـعى لجعلهـا تجربتـه الحقيقيـة. وهكـذا سـيجرب وسـائل تحقيـق الرضـا، واحـدة تلـو أخـرى، وسـيطارد فقاعـات اللـذة، وسـيجد أنهـا تراوغـه؛ فيزيـد مـن جهـده، لكنهـا لا تعطيـه إلا خيبـة الأمـل، واليـأس في النهايـة. ويسـتمر في المحاولـة لأنـه لا يسـتطيع التخلـص مـن الإطـار المثـالي الـذي صنعـه لنفسـه؛ لأنـه جـزء مـن طبيعتـه الإلهيـة.

لماذا ينتهي هذا السعي صوب اللذة إلى نهاية غير مرضية للغاية؟ السبب ليس لأن اللذة المتوقعة مستحيلة؛ بل الوصول إليها ممكن، لكنها عندما تقع «تترك طعماً سيئاً في الفم»، وهنا سنستخدم عبارة ثاكري[1]: «العطش الذي يرتفع من الروح، لا ينطفئ ظمؤه» ولن تبتلّ عروقه. وتبقى الصورة المثالية للخير الكامل طافية أمام الخيال. لا يملك الحيوان مثل هذه التصوّرات المزعجة، بل هو راضٍ تماماً بما يحصل عليه، أما الإنسان فلا يستطيع أن يستريح في عالم الواقع المتناهي، وإنما يظل يجاهد إلى الأبد ليصل إلى غير المتناهي. هذا التفكير الذي يدرك الماضي والحاضر والمستقبل بنظرة واحدة، والذي يبدو لأرسطبوس على أنه مجرد فائض وغلط، هو في الحقيقة يشير إلى كل ما هو سام في الإنسان.

افترضْ أن أي عرق من البشر عاش على مبدأ القورينائيين، وأن الرضا بالفرص التي تقع في نصيب الإنسان هو حكمة حقيقية، فماذا ستكون النتيجة؟ ستكون النتيجة موتاً روحياً وركوداً مطلقاً، وسيتوقف كل ما يدعو الإنسان للتقدم، سواء أكان في الأخلاق أو في القانون أو في الدين. لا يمكن هنا أن نتعلم شيئاً من الماضي، لأن هذا التعلم لا يحدث إلا بعد أن نشعر في قلوبنا بأخطائنا وإخفاقاتنا التي وقعنا فيها، والمستقبل لن يحمل إلينا أي رسائل لأننا قد حرّمنا الاقتراب من «العوالم غير المحسوسة»، وستكون حياتنا مجرد جولة مملة من الأعمال التي تؤدّى في انتظام ممل وغياب تام لنور البصيرة

(1) وليام ميكبيس ثاكري، روائي ورسام إنكليزي ولد في الهند، وعاش ما بين (1811 – 1863). عُرف بأعماله الساخرة، ولا سيما روايته «فانيتي فير» التي صدرت عام 1848 وكانت صورة بانورامية للمجتمع البريطاني، ورواية عام 1844 «حظ باري ليندون» التي تحولت لفيلم مشهور عام 1975 مع المخرج السينمائي ستانلي كوبريك. (المترجم)

وبُعـد البـصر. وإذ ينـال منـا الإرهـاق والتعـب نتيجـة التـوق المكبـوت إلى حيـاة أسـمى، سـنضطر عـلى المـدى البعيـد، في دفـاع مطلـق عـن النفـس، إلى التخلـص مـن هـذه القيـود التـي شـكلناها بأنفسـنا وصنعناهـا لأرواحنـا. وإذا لم نفعـل، فسـيقودنا اليـأس إلى الأعمـق حيـث قـد يسـكن-كما نأمـل- الكفـاح المتواصـل في حيـاة عديمـة الفائـدة إلى الأبـد.

الفصل الثالث

أبيقور

تقـوم نظريـة أرسـطبوس على أن الخير الأسـمى هـو تحقيق أقصى اسـتفادة مـن اللحظـة العابـرة، أي أن يسـتغرق المـرء في عيـش كل لذة حـين تجيء، غير أننـا وجدنـا أن ثَمَّ تناقضـاً ذاتياً في هذه النظريـة وأنها غير صحيحـة وفق معيار حقائـق الحيـاة البشريـة والطبيعة العُمقى للإنسـان. وسـبب هذا هـو أنها- من ناحيـة- تخبرنـا بـأن نسـعى وراء اللـذة، وأن نسـتبعد كل تفكـير. ومـن ناحية أخـرى، تؤكـد أن البـشر يبحثـون دائـماً عن اللـذة، وأنه ليـس هنـاك غاية أعلى للحيـاة. والحـق أنه لا يمكـن البرهنة عـلى أي مـن الفرضيتين بشـكل واضح. والسـمة الرئيسـة التـي تفصـل مذهـب اللـذة عنـد أرسـطبوس عـن الصـور اللاحقة للمذهب هي سـعيه لاسـتبعاد التفكـير بكل صـوره، واعتباره عنصراً أجنبيـاً ليـس له الحـق في التطفل على وعـي الإنسـان. مثل هذا الجهـد لتجاهل مـا يشـكل جوهر ونبل الطبيعـة البشرية لا يمكـن أن ينجـح إلا لبعض الوقت في أحسـن الأحـوال، وهكـذا وجدنـا في فلسـفة أبيقـور، الرجل الـذي وقعت عبـاءة أرسـطبوس عـلى كتفيـه، أن التفكـير وضرورتـه صـارا مقبولين بشـكل صريـح بوصفهـما حقيقـة يجـب أخذها في عـين الاعتبـار، وتجسـيدها في نظرية حقيقيـة للسـلوك البشري.

ما زالت الغاية هي اللذة، لكنها صارت مع أبيقور لذة يتعين البحث عنها بعناية وبصيرة، وصار التفتيش عن أفضل طريقة تجعل الحياة أكثر لذة على العموم، هو الهدف الرئيس للفلسفة حسب تصوُّر أبيقور. لا يتجاهل أبيقور التفكير، ولا يسعى لخنقه، ولكنه يضعه تحت نير غاية عملية محدودة وضيقة. كما أنه لا يبالي بالفكر التأملي الذي ليس له هدف آخر غير اكتشاف الحقيقة، وإنما سعى للوصول إلى نظرية عملية تمكن الإنسان من انتزاع أفضل ما في الحياة. والأخلاق هي الدراسة الوحيدة التي يعتقد في صميم روحه بأنها جديرة بالاهتمام الجاد، وبالأخلاق يقصد المذهب العملي الذي يُعلّم الإنسان أفضل السبل للعيش بسلام وهدوء وطمأنينة. وقضيته هي: ما نوع السلوك الذي سيجلب لي -وأنا فرد- أعظمَ الرضا؟

لم يتخل كبار المفكرين التأمليين في اليونان - سقراط وأفلاطون وأرسطو - قط عن السؤالين التاليين:

(1) ما الخيرُ الأسمى الذي يمكن أن يناله الفرد؟
(2) ما الخيرُ الأسمى للدولة؟

الإجابة عن السؤال الأول في نظرهم هي الإجابة نفسها عن السؤال الثاني. أما أبيقور، وأيضاً زينون، زعيم المدرسة الرواقية المنافِسة، فيريان أن مشكلة الأخلاق تكمن في كيفية عثوري -وأنا فرد- على أعلى قدر ممكن من الرضا في عالم غريب بالنسبة لي؟

من السهل أن نفهم: لماذا وقع مثل هذا التغيير في وجهة النظر التي بها يتم التبصُّر في الحياة؟ فقد دمرت الغزوات المقدونية كل الدساتير المدنية اليونانية القديمة، ومعها الحرية، والروح العامة للشعب. وعند

نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، كانت أثينا فريسة يتناوب عليها خلفاء الإسكندر من المقدونيين من مثل الطاغية ديمتريوس. ما زالت المدينة تستمتع بازدهارها المادي، ولكن كل ما يجعل الشعب عظيماً قد اختفى؛ السيادة والوطنية وربيع الحياة الفكرية والدينية. لذلك لا يُستغرب أن نجد أبيقور وزينون - المختلفين على نطاق واسع فيما يتعلق بنظرياتهما الخاصة، إذ يضع الأول السعادة غاية الحياة، في حين يختار الثاني الفضيلة - قد اتفقا على أن الحكمة تكمن في طمأنينة روح الفرد. إن «العيش في أيام شر» جعل الناس يتقاعدون وينعزلون، ويبحثون في حياتهم العقلية عن الرضا الذي حُرموا منه في حياتهم العامة. ومن ثَمَّ، صرنا ننظر إلى الفرد، إذا استعرنا وصف أفلاطون، وكأنه اتخذ لنفسه مأوى تحت جدار يحتمي به من العاصفة المطيرة التي نشأت عن الفوضى المدنية.

فلسفة أبيقور كلها قائمة على التسويات. وهو لا يستطيع إنكار التفكير بوصفه عاملاً في السلوك البشري، ومع ذلك لا يسمح له بالسير بحسب قانونه الخاص لكي يصل إلى نتائجه. ويردّ أبيقور كل المعرفة إلى تدفق المشاعر الفردية، ويقرر أنه لا يمكن لنا أن نتجاوز جدران الخلية المغلقة لشخصيتنا الذاتية، ويؤكد بجرأة على أن دراسة الطبيعة عديمة الفائدة، لأن المعنى السري للطبيعة لا يمكن أن يكتشفه إنسان. وبهذا يتفق أبيقور مع أرسطبوس في ردّ كل معرفتنا المباشرة بالعالم الخارجي إلى الإحساس، لكنه لا يزال مسكوناً بالخوف من أن الطبيعة قد تقتحم بوقاحة قلعة الروح، وتعكر صفوها، ولذا شعر أنه مضطر لأن يقرر أننا نعرف ما يكفي عن الطبيعة؛ لنعلم أنها لا يمكن أن تكون معادية لراحة البال.

بعد أن حدد المفكرون الأوائل المعرفة بأنها شعور باللحظة، رفضوا بعد ذلك بإصرار تجاوز اللحظة بحثاً عن غاية للحياة، أما المتأخرون فقد انطلقوا بمنطق أضعف، ولكنهم كانوا أكثر صدقاً، وأكّدوا أنه فقط في تجاوز اللحظة وتحقيق فكرة الحياة -وهي كلٌّ- تكمن إمكانية صنع حياة تستحق أن تُعاش. يقول أرسطبوس: «تخلص من جميع النظريات وعِش في شعور اللحظة الحاضرة»، أما أبيقور فيقول: «فلتكن النظرية خاضعة بالكامل للممارسة». وينبغي ألا نشعر بالمفاجأة عندما نرى أن مذهب أبيقور فقير معدم فيما يتعلق بالحيوية الفطرية لسلفه أرسطبوس، وفوق ذلك، يخلط الحق بالباطل، بنسبة كبيرة.

وإذ نضع في الحسبان أن هدف أبيقور هو بناء نظرية تجلب السلام للروح الفردية، وأنه غير مهتم بالعلم في حد ذاته، يمكننا الآن المضي في بيان كيف تختلف فلسفته عن فلسفة سلفه.

أولاً: أبيقور لديه نظرية عن طبيعة الأشياء، نظرية أصبحت مألوفة لنا بواسطة قصيدة جليلة كتبها لوكريتيوس الروماني[1] الذي أصبح من أتباعه. لو تبنينا نظرة أرسطبوس الساذجة، فسنعتقد أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن طبيعة العالم الخارجي، فقد أعرض عن نظرية ديموقريطس القديمة القائمة على أن المادة تتكون من عدد لا نهائي من الجسيمات الدقيقة أو الذرات، وأن خصائصها المحددة هي الحجم والشكل والوزن، وأنها قد كانت موجودة

(1) تيتوس لوكريتيوس كاروس عاش ما بين (99 – 55 ق م)، فيلسوف وشاعر روماني. نظم قصيدة مطوّلة أسماها «في طبيعة الأشياء» De rerum natura وصف فيها خصائص المادة وطبيعة الذرّات التي يتألف منها الكون، وتحدّث عن أصل الإنسان والأحوال الجوية والزلازل والأمراض. (المترجم)

منـذ الأزل. أمـا أبيقـور فقـد تبنـى هـذه النظريـة، لأنهـا بـدت لـه وكأنهـا تدحـض الاعتقـاد الشـائع بـأن الآلهـة تتدخـل في شـئون الإنسـان. كان مـن الـضروري عنـده أن يتخلـص مـن خرافـة تدخـل الخـوارق. وإذا كان للإنسـان أن يتحـرر مـن رهبـة الكيانـات التـي هي أقـوى منـه، فالنظريـة الذريـة، كـما تصوّرهـا، قـد فتحـت لـه طريقـاً رائعـة للهـروب. فعنـد التسـليم بأبديـة الزمـن التـي يمكـن أن تحـدث فيهـا كل التراكيـب المحتملـة مـن الـذرات، وبوجـود عـدد غـير متنـاه مـن الـذرات التـي تهـدم الفضـاء الفـارغ غـير المحـدود، يمكننـا- بنـاء عـلى مبـادئ ميكانيكيـة بحتـة- أن نفـسر التناسـق الفاتـن الـذي نـراه في زهـرة، وفي مرونـة وجمـال حيـوان أو إنسـان، وفي بقـاء أشـكال معينـة مـن التنظيـم الاجتماعـي. ففـي الزمـن غـير المتناهـي، لا بـد مـن حـدوث أعـداد غـير متناهيـة مـن التراكيـب المحتملـة للـذرات، ويتكـرر حدوثهـا بصـورة غـير متناهيـة، ومـن الطبيعـي أن تلـك التجمعـات التـي تحتـوي جزيئاتهـا عـلى أشـد انجـذاب بـين بعضهـا وبعضهـا الآخـر، قـد أثبتـت أنهـا أكثـر اسـتقراراً، وكان لهـا البقـاء، في حـين أن غيرهـا مـن مثـل الصـور المتغـيرة للمشـكال[1] تمـوت في لحظـة ولادتهـا. وهكـذا انبثـق عـدد كبـير مـن الأجسـاد مـن الأرض، لكـن لأنهـا لا تملـك وسـائل للتغذيـة ولا للدفـاع عـن النفـس، فقـد لقيـت حتفهـا بشـكل فـردي.

هـذا المذهـب يشـبه كثـيراً رؤيـة داروين لأصـل الأنـواع، لكنـه يختلـف اختلافـاً جوهريـاً في عـدم قبولـه بفكـرة التراكـم البطـيء التدريجـي

(1) المشكال: أداة بصرية لها سطحان عاكسان، عندما تتغير أوضاعها تعكس مجموعة لا نهاية لها من الأشكال الهندسية مختلفة الألوان. (المترجم)

للزيادات الطفيفة التي تقع للتغيرات المتتالية في الأفراد المتعاقبين، بوصفه رافعة عظيمة للتطور.

إذن إذا افترضنا أن كل الأشياء قد نشأت من التلاقي صدفة بين الذرات، هل يمكننا أن نحدد الطريقة التي حدثت بها التراكيب المختلفة؟ آمن ديموقريطس أن الذرات تسقط منذ الأزل مباشرة إلى أسفل في مساحات غير متناهية من الفراغ، وبسرعات مختلفة، وبسبب اصطدام بعضها ببعضها الآخر نشأت حركات دورانية أخرى، ومنها تشكلت الأجسام المتناثرة الآن في الفضاء. ولكن كما أشار أرسطو، في الفراغ يجب أن تسقط جميع الأجسام بنفس المعدل، وبالتالي، لن يحدث بينها اصطدام. ثم جاء أبيقور بسذاجة عقله النظري التي تُميّز الرجل «العملي» الضيق الأفق، فأجرى تعديلات على مذهب ديموقريطس، وقرر أن الذرات كان يقع منها انحراف طفيف عن خط الهبوط العمودي، وهكذا اصطدم بعضها ببعض. وأضاف لوكريتيوس بسذاجة تثير الدهشة، أن فينا صورة مشابهة لهذا الانحراف عن الخط المستقيم في أفعالنا، عندما ننحرف بعيداً عن مسارنا الأصلي.

الإضافة الأصيلة الوحيدة التي تحسب لأبيقور فيما يتعلق بهذه النظرية، هي افتراضه أن الذرات تملك قوة الانحراف العفوي، وهي إضافة لا تستدعي الكثير من الاحترام لمزاجه العلمي. ولذلك لا بد أن نغض الطرف عن قول السيد إم. رينان[1] إن الأبيقورية كانت المدرسة العلمية الكبرى في العصور القديمة،

(1) أرنست رينان: فيلسوف ومؤرخ فرنسي عاش ما بين (1823 – 1892) رمز من رموز فرنسا الجمهورية العلمانية القومية وقد أطلق اسمه على كثير من المدارس والمباني العمومية. (المترجم)

ونقول إن مؤسس هذه المدرسة لم يكن علمياً مثلما أنه لم يكن تأملياً.

أساس كل العلم هو حُرمة القانون الطبيعي التي لا تنتهك، وقد بدا لأبيقور أن هذه الحرمة نفسها مرفوضة بدرجة أشد من رفضه للتدخل الخارق للطبيعة في مجرى الطبيعة، لأن الآلهة قد تُسترضى، أما القدر، أو الضرورة، فأصم لا يسمع دعاء المصلّين. فالآلهة خالدة وتعيش حياة نعيم كامل، لكنها مكتفية بذاتها تماماً، ولا تسعى للتدخل في تغيير مسار الأحداث في العالم، وليس لها أي تأثير على تحركات الأجسام السماوية. في الحقيقة، الآلهة نفسها تتكون من ذرات مادية اجتمعت بالصدفة.

وقد وصف تينيسون الفكرة الأبيقورية عن الطبيعة الإلهية في قصيدته الفلسفية (لوكريتيوس) قائلاً:

«الآلهة التي تتردد في الفضاء الصافي بين العالَم والعالَم،
لم يُزحزحوا سحابة، أو يُحركوا ريحاً،
لم يُسقطوا قط أصغر نجم ثلجي أبيض،
لم يصدر عنهم أنين الرعد،
ولم يتصاعد إليهم صوت الحزن البشري،
ليفسد صمتهم الأبدي المقدس.»

بعد أن طرد الآلهة إلى المساحات التي بين العوالم غير المتناهية، بدا أبيقور في البداية كأنه سيترك الناس ليحكموا حياتهم بأنفسهم، ولكنه هرب من مشكلة ليتعثر بأخرى. أليس من الأسوأ أن يُجَرَّ الإنسان في الغبار خلف عربة نصر «الضرورة

التي لا رحمة فيها» وأن الأقل سوءاً هو أن يكون لعبة رياضية تلعبها الكيانات الخارقة التي تملك، على الأقل، شيئاً من رحمة الإنسان في طبيعتها؟ تحت ضغط هذه المشكلة قد نصبح على يقين من أن أبيقور رَحَّبَ بفكرة التدفق في مذهب ديموقريطس الذرّي المشار إليه، وكان سعيداً جداً بالتعديل الذي قام به حين أضاف فكرة الحركة الذاتية العشوائية للذرات. ولقبول هذه العشوائية، بدا من المعقول أن يوجد في الإنسان هو الآخر حرية معينة في الحركة تمكنه من فعل ما هو أفضل لسعادته الشخصية. وهكذا وضع أبيقور المذهب الميكانيكي الذري للتخلص من التدخل الخارق في الحياة البشرية، كما أنه أنكر الآلية الخالصة؛ ليفسح المجال أمام حرية الإنسان.

ثانياً: الفرق بين أبيقور وأرسطبوس أيضاً هو أن الأول لديه نظرية عن الطبيعة المطلقة للإنسان على أنه كائن مكون من روح وجسد. أما أرسطبوس ففي قوله بأن اللذة حركة لطيفة، وأن الألم حركة خشنة، وأن الحياد حركة متساوية، يكون قد خلط بين الشعور وحالته في الجسد، أي أنه لا يميز بين الروح والجسد. يصرِّح أبيقور بالتمييز بينهما، لكنه وضع نظريته عن طبيعتهما بحيث لم يسمح بوجود فرق جوهري بينهما. فكل الأشياء الموجودة تتكون من ذرات مادية، والفرق الوحيد بين الروح والجسد يكمن فقط في النقاوة النسبية لجزيئات الروح وطريقة تكوينها. فالروح تتكون من العناصر الأربعة، الهواء والنار وحركة الهواء، وعنصر آخر ليس له اسم معطى، وكل هذه العناصر مكونة من ذرات ذات نسيج أدق.

إن اهتمام أبيقور بتكوين الروح، كما هو الحال في كل أشكال الوجود الأخرى، نشأ لحاجة عملية بشكل أساسي. فالخوف من الموت والعذاب المستقبلي من أكثر الأشياء إثارة للقلق في حياة الإنسان:

«لو لا أن الخوف من أمر يلي الموت،
ذلك القُطر المجهول الذي من وراء حدوده
لا يعود مسافر»[1]

كل هذا يحيّر الإرادة. ولكن إذا أمكن البرهنة أن الروح قد تكون قابلة للفناء مثل الجسد، فلن تطاردنا الرهبة بعد ذلك، وسوف نكون قادرين على تحقيق أقصى استفادة من حياتنا الحاضرة. بدا موت الروح لأبيقور وكأنه ينبع من طبيعتها نفسها؛ لأن الجسيمات التي تُكوّن الروح يوحدها الجسد، وتترابط فقط بواسطة الجسد، وبالتالي سوف تنفصل وتتشتت عندما يذوب بيتها الأرضي وخيمة اجتماعها. الخوف الآخر الذي تنبغي مواجهته هو الخوف الطبيعي من الموت، لكن أبيقور حاول عقلنة هذه المسألة بأن قرر أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مرعب في الموت، لأنه لا يمكن أن يأتي إلينا ما دمنا نملك الشعور، وعندما نتوقف عن الشعور فلن نعرف أي شيء على الإطلاق. «عندما نوجد لا يوجد الموت، وعندما يوجد الموت لا نوجد نحن».
وهكذا، عن طريق إزالة الرهبة الخرافية من التدخل الخارق والظلال المروعة لخلود الظلام واليأس، اعتقد أبيقور أنه قد مهد الطريق على نحو كافٍ أمام رؤيته البهيجة للحياة التي تقوم الآن.

(1) وليام شكسبير: هاملت، انظر المآسي الكبرى، تعريب جبرا إبراهيم جبرا، ص 108.

ثالثاً: نصح أبيقور أتباعه صراحة بالامتناع عن المشاركة في الحياة العامة، ونصحهم بحزم أقل ألا يُكوِّنوا روابط عائلية. وحتى عندما يتعلّم الإنسان ألا يسعى إلى تجاوز «سور العالم المشتعل»[1].

وبعد أن يقيد رغباته داخل مجال حياته على الأرض، مانعاً عقله من «الهيام في فكرة الخلود» سيجد أن مصادر التوتر المحتملة لم تنته بعد. وعلى الحكيم أن يتحرر من الطموح المضطرب للمكانة والمنصب الذي يصبو إليه السياسي المحترف، وفوق هذا يجب عليه أن يتجرد من كل اهتمام فعّال بشؤون الدولة، وعليه أن يستبدل بكل ذلك زراعة حديقته، وعليه أن يدع الآخرين يؤطرون القوانين، وأن يكتفي هو بطاعتها.

أفضل صور الحياة في نظر أبيقور هي التي تعيشها الأخوية التي أسسها هو، ربما محاكاة لفيثاغورس. في حديقة تقع في ضواحي أثينا، اجتمعت مجموعة صغيرة من الرجال والنساء، تصل بينهم روابط الصداقة وتشابه أذواقهم، وإيمانهم بمذهب مشترك، يتجولون في الجوار ويتحدثون، ويعيشون حياة فطرية طبيعية، ويتناقشون في قضايا فلسفية، ويتركون العالم العظيم ليسير في طريقه. قد لا يمكننا وصف حياة أبيقور وأصدقائه بشكل أفضل من القول بأنها كانت حياة هادئة مترفة، تشبه العيش في جامعة صغيرة، تذوب فيها المنافسات والطموحات، وتنحل في ظل تقديسهم للمعلم المحبوب، ولا يُسمَح فيها بدخول روح مزعجة، تؤرقها أخطاء الإنسانية ومآسيها. لقد كانت حياة هادئة حالمة منعزلة، تتألق بجو من النعمة والأناقة العتيقة.

(1) من قصيدة «في طبيعة الأشياء»، للشاعر تيتوس لوكريتيوس كاروس (1/68). (المترجم).

غير أن هذا التصوّر الأبيقوري للحياة لا يناسب الأرواح الجريئة الأصيلة.

وهناك تناقض واضح بين العادات الأولية الأساسية لهذه الجماعة، والتصوّرات الشائعة عن الأبيقورية باعتبارها شبيهة بمهرجان الاحتفال بباخوس[1] المُعربد الذي يقيمه أشخاص عُرفوا بالطيش، فتظهر الأبيقورية على أنها أنانية عسيرة الإرضاء. وقد تأثر بها سينيكا في أيامه، فكتب:

«عندما يأتي الغريب إلى الحدائق التي نقشت عليها الكلمات: «يا صديق، من الخير لك أن تقيم عندنا، اللذة هنا هي الخير الأسمى»، سيجد أن حارس تلك الحديقة رجل لطيف ومضياف، وسيضع أمامه طبقاً من عصيدة الشعير وكثير من الماء وسيقول للغريب: «ألم نكرم ضيافتك؟» هذه الحدائق لا تزيد حدة الجوع، وإنما تشبعه، والشراب الذي تقدمه لا يزيد العطش، وإنما يرويه بعلاج من الطبيعة لا يكلف شيئاً». يقول أبيقور: «أعطني كعكة شعير وماء، وأنا مستعد للتنافس مع زيوس نفسه على تحقيق السعادة».

مهما كانت عيوب الأبيقورية كما تصوّرها مؤسسها، فإنها بالتأكيد لم تفشل عن خدمة ملذات الحس.

(1) باخوس إله الخمر، كان الرومان يقيمون له في وسط وجنوب إيطاليا احتفالات ماجنة، إلا أن مجلس الشيوخ أوقف هذه الاحتفالات بحجة أنها غطاء لتحريك الثورات على الدولة. (المترجم)

رابعاً: إن أساس المذهب الأبيقوري، مع ذلك، لا ينحصر في أن اللذة كلها خير، وإنما يرى أن كل الملذات هي في النهاية ملذات حسية. رأينا عند أرسطبوس أن أي تمييز بين الملذات الحسية والملذات العقلية ليس بذي صلة، لأنه يتصوّر أن الغاية تكمن في ملء اللحظة الحاضرة بمشاعر حية، وعندما ننظر إلى الملذات بوصفها مشاعر، ستكون كلها متماثلة. لكن لأن أبيقور فرَّق بين «اللحم» و«الروح»، والعقل والجسد، فهو مضطر للاعتراف إما بأن هناك غايتين متعارضتين - هما اللذة الحسية، واللذة العقلية - أو أنه سيضطر إلى اختزال واحدة منهما في الأخرى، وبما أن علم النفس الأبيقوري لم يعترف بأي تمييز جذري بين الجسد والروح، لذلك كان من الطبيعي أن يؤكد أن كل الملذات هي في قاعها ملذات حسية.

في الواقع لا يوجد تمييز حقيقي عند أبيقور، على سبيل المثال، بين لذة الحنك والشعور بالسرور عند الاستماع إلى الموسيقى ولذة النشاط العقلي. الفرق الوحيد الذي يمكن أن يقبل به، هو أن اللذتين الحسية والجمالية تُستثاران بسبب شيء خارجي، في حين أن اللذة العقلية تصدر عن إثارة الصور الخافتة الناتجة عن اللذة الحسية. من هنا بدا الأمر لأبيقور، إذا كنا سنقبل بشهادة شيشرون[1]، أن ملذات العقل أنقى من ملذات الحس، لأنه يمكن الشعور بها في غياب المؤثر الخارجي، ولأنها تخلو من الألم الذي قد يصاحب الملذات الحسية الأصلية. هذا ما جعلها تقدّم رضاً غير مؤلم، يستمر لمدة طويلة.

(1) شيشرون، أو ماركوس توليوس سيسرو، أبو الفلسفة السياسية الرومانية، ولد عام 106 ق.م. يرجع إليه الفضل في نقل جزء كبير من الفلسفة اليونانية. (المترجم)

خامساً: وفقاً لذلك يمضي أبيقور في تعريف اللذة الحقيقية، اللذة التي هي غاية الحياة، ليخبرنا بأنها راحة البال، وأنه لا يحصل عليها إلا الشخص الحكيم الذي يرفض الرضا الفوري من أجل الرضا الدائم الهادئ. فالحكيم اعتاد أن ينظر إلى الحياة على أنها كلٌّ كامل، ولذلك فعلى خلاف أرسطبوس، لا ينتزع بشغف ولهفة كل لذة تقدم نفسها له، بل يحفظ حياته عن اللذة الشديدة والألم الشديد. وغايته أن يكون متسامياً عن كل تقلبات المصير، وأن يكون دائماً في حالة من الهدوء والسكينة. ومن ثَمَّ ستكون ملذاته الرئيسة في الذاكرة والخيال، وفي شيء من الملذات الحسية التي لا تتجاوز نطاق المعقول. وسيتنازل عن كثير من الملذات، لأنها تتعارض مع الخير الأسمى، وهو تحقيق راحة البال المعتدلة الخالية من الألم، وإن كان سيرحب مسروراً بألم قليل، من أجل لذة أكبر في المستقبل.

ويلتزم أبيقور بهذا المبدأ، حتى إن الشخص الحكيم في رأيه سيقول: «ما ألطف هذا!» حتى وهو على المخلعة. وسبب هذا هو أنه استبعد الفزع من المصير، ومعه جميع المخاوف الخرافية من عالم المستقبل، وصار مدركاً أن لا شيء يستطيع أن يعكّر هدوءه المحيط بذاته، ولهذا يسعه أن يستهين بالألم الحسي الذي يعرف أنه لَحْظِيٌّ وزائل. وهكذا، من خلال السير في طريق ملتوٍ، توصل أبيقور إلى نفس النتيجة التي توصل إليها الرواقيون، وهي أن السعادة الحقيقية تكمن في راحة البال المستقلة «عن مقاليع الدهر الشنيع وسهامه»[1].

(1) وليام شكسبير: هاملت، انظر الفصل الثالث، المشهد الأول، أو المآسي الكبرى، تعريب جبرا إبراهيم ص 107.

سادساً: يحاول أبيقور أن يبرهن على أن نظريته في اللذة تتوافق مع الخير الأسمى، وفضائل الاعتدال والشجاعة والعدالة والصداقة.

(أ) الاعتدال- أو ضبط النفس بجميع أشكاله- هو بمعنىً ما اسم للفضيلة كلها. فالغاية هي اللذة، ولكن هذه الغاية لا يمكن بلوغها إلا من خلال استبعاد كل مصادر القلق وعدم الرضا. لذلك يبشر أبيقور بفضيلة الرضا عن الخيرات الدنيوية التي قد يجلبها لنا الحظ، ويمدح العيش السهل والحياة المقتصدة للرجل ذي الدخل المحدود. ويُذكّر الغني عندما يفقد ثروته بأنه لم يفقد كل شيء؛ فاحتياجات الإنسان الضرورية قليلة، ولا ينبغي لأحد أن يفقد راحة البال إن كان يجد قطعة خبز وكوباً من الماء.

(ب) الشجاعة- بمعناها البطولي القديم- تعني الاستعداد لمواجهة الألم والموت من أجل الوطن وأرض الأجداد، ليست فضيلة يمكن دمجها في مذهب أبيقور دون تعديل. نحن أمام مذهب وجد أن أعلى درجات الحكمة في اللامبالاة بالحياة العامة، والتحرر من كل الروابط العائلية، وبالتالي لا يمكن أن يعلق أهمية كبيرة على التفاني الحماسي لوطن ولا لبيت. تبعاً لذلك، فالشجاعة عنده تقتصر على تحمل الألم الفوري بابتهاج، من خلال تذكر أو ترقب مجيء اللذة المثالية.

(ج) العدل ببداهة صورة من صور الاهتمام المستنير بالذات. وينكر أبيقور بصراحة أن الظلم شر في ذاته، فالظلم يتعارض مع كمال الحياة فقط بسبب الخوف من عقوبة محتملة، يوقعها المجتمع على الفرد، فتفسد عليه صفاءه. في هذا المذهب الأصيل الذي

وضعه أبيقور بنفسه، وطلب من تلاميذه أن يحفظوه عن ظهر قلب، نجد هذه المواضيع:

(1) العدل بطبيعته، تعاقد يهدف لمنع العدوان.

(2) لا يوجد عدل بين الحيوانات العاجزة عنه، ولا بين القبائل البدائية غير الراغبة في إبرام مثل هذا العقد.

(3) إذا صرفنا النظر عن العقد، فلا وجود للعدالة.

(4) الظلم ليس شراً في حد ذاته، وإنما يكون شراً فقط بسبب الخوف من العقوبة التي ينتجها.

(5) عندما يتهرب إنسان خلسة من العقد الذي يمنعه من الاعتداءات الطبيعية، فلن يستطيع أن يضمن عدم انكشاف أمره.[1]

(د) الصداقة، كما سنتوقع بسهولة، تشغل مكانة كبيرة في اللوحة التي رسمها أبيقور للحياة المثالية. هذه الفضيلة، في ذهن أبيقور، هي الصورة الوحيدة للعواطف الودية التي يرى أن من الحكمة زراعتها. في المقام الأول، وجدناه يصف الصداقة، من وجهة نظر فردية بحتة، بحيث يعدّها ذات قيمة؛ لأنها ضرورية لكمال سعادة الإنسان. لكن، كالعادة يضحي أبيقور بالاتساق من أجل راحة باله. فالصداقة التي تضفي سحراً خاصاً على الحياة هي تلك التي لا تفكر في نفسها، وإنما تفكر فقط في موضوعها. مثلما يقول البروفيسور باين[2]: «يجب ألا يتوقع المانح تعويضاً، ومع ذلك يجب أن يحصل عليه».

(1) لوكريتوس: قصيدة «في طبيعة الأشياء».

(2) ألكسندر باين، فيلسوف تجريبي تحليلي أسكتلندي عاش ما بين (1818 – 1903) وله نشاط في مجالات علم النفس واللغة والمنطق والفلسفة الأخلاقية.

في واقع الأمر، كانت الأخوّة بين أعضاء جماعة الأبيقوريين رائعة بالمودة التي كانت تضفيها عليهم وبإخلاصهم لأصدقائهم، وهي حقيقة بلا شك ترجع جزئياً إلى الاتزان الطبيعي في مزاج أعضائها، وجزئياً لتأثير المذهب الفلسفي الذي جعلوه دليل حياتهم.

سنختم الحديث عن مذهب أبيقور بإبداء هذه الملحوظات العامة:

(1) من الواضح أن المذهب في جانبه النظري شكّيّ مُحَجَّب. لأنك عندما تبني فرضية عن طبيعة الأشياء، لا لغرض تفسير الطبيعة، وإنما للتخلص من رهبة الكائنات الخارقة، فلا يمكن هذا أن يؤدي بك إلا إلى الشك. وإذا صَحَّ ما أقرّ به أن أبيقور، من أن هناك طرقاً مختلفة، بل متناقضة، لتفسير الظواهر الطبيعية، فما معنى هذا القول، سوى استحالة قيام علم للطبيعة؟ لا شك في أنه من الممكن أن نتصوّر ما هو حقيقي، دون الانتباه إلى أن هناك حقيقة أسمى منه، تتجاوزه وتتضمنه. على سبيل المثال، يتوافق قانون الجاذبية مع نظرة الفهم المشترك[1] عندما يقرران أن الأشياء غير المدعومة تسقط على الأرض، ومع ذلك كانت نظرة الفهم المشترك معروفة قبل القانون بزمن بعيد. ولكن عندما يقال إن قانون الجاذبية يعمل أحياناً، ولا يعمل في أحيان أخرى، فذلك يكون إنكاراً للقانون بالكلية. ولم يكن أبيقور جاهزاً لقبول مثل هذه التناقضات وحسب، بل كان يبتهج بها.

رأينا أنه بعد أن نبذ أبيقور الآلهة وردَّ كل ظواهر الطبيعة إلى حركات لا واعية للذرات المادية، عاد وناقض نفسه برباطة جأش لا تليق إلا بآلهته الجامحة، وذلك بقوله بعد كل ذلك إن

(1) تجري ترجمة the common sense أحياناً إلى الحس المشترك، وهي ترجمة غير دقيقة. (المترجم)

حركات الذرات ليست ميكانيكية بحتة، وإنما تنطوي على درجة من العشوائية. والآن، إذا كان لأبيقور أن يعدّل نظريته الميكانيكية في الطبيعة بما يراه مناسباً، فمن الواضح أننا نملك نفس الحق في رفضها بالمطلق. فالنظرية التي تنص على أن المُحدِد الوحيد للخير هو إرادة مؤلفها هي مجرد تخمين، وليس لها أي قيمة علمية على الإطلاق. ومع إنكار النظرية الذرية، يظهر الشك المستتر في أكناف فلسفة الأبيقوريين بوضوح. لأن الدفاع عن هذه الفرضية إذا كان غير ممكن، فماذا سنصنع أمام الخوف من تدخلات الآلهة لتدمير ما اخترعت؟ ألا يمكن أن يعود ذلك الخوف بكامل قوته؛ ليقلب ذلك الحصن العلمي الذي أقيم لاستبعاده؟ وبهذا سيقود إنكار أي معرفة حقيقية بالطبيعة أبيقورَ للإطاحة بنظريته في الحياة.

(2) مع ذلك يمكن القول أن هنالك على الأقل حقيقة في المذهب الأخلاقي الأبيقوري، بغض النظر عما يمكن أن يقال عن ضعف فلسفته الطبيعية. نحن نتحدث عن نظرية أثنى عليها بعض أذكى العقول من جميع الأعمار، وهي تحتوي على قدر من الحقيقة ينبغي أن أكون آخر من يرفضه. لكن السؤال الذي يتعين علينا أن نسأله هو: أي المبدأين هو الصحيح، المبدأ الذي تعلنه، أم المبدأ الذي تفترضه ضمناً. المبدأ الذي تؤكده صراحة هو أن الغاية المعقولة الوحيدة التي يستهدفها الحكيم هي أن يوفر لنفسه أكبر قدر من اللذة في المجمل.

وبما أننا نتحدث الآن عن أعظم لذة في المجمل، فهناك مفهوم إذا تم استخدامه فإنه سيدمر أساس مبدأ اللذة كله، ويحوله إلى

نقيضه. ولو أن أبيقور فهم نفسه فهماً صحيحاً عندما قرر أن اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب فيه، لما سمح لنفسه بأن يستدرك، فيقول إنه لا يقصد كل اللذة، وإنما بعض اللذة فقط. فإذا كانت اللذة ولا شيء غير اللذة هي غاية الحياة، فبأي حق يضيف أبيقور: «لا أقصد أن تأخذ كل لذة كما تأتي، بل لا بد أن تفكر وترى وتختار ما يجلب لك الرضا الدائم؟». لن أكرر ما قلته في الفصل السابق بخصوص استحالة الحصول على رضاً دائم مما هو عابر بطبيعته، لكن القول بأن «اللذة هي الغاية» لا يساوي القول بأن «الرضا الدائم هو الغاية»، وإنما هما طرفان متقابلان تماماً. وإذا كان التلذذ هو غاية الحياة، فهذا معناه أن أرسطبوس كان محقاً في دعوته أن نُقبِل على أي فرصة للذة تعترض طريقنا، مع عدم اتساقه حين يقرر أن هدفنا هو توفير مثل تلك اللذات. حين استشعر أبيقور الصعوبة التي يواجهها عندما تظهر استحالة الحصول على رضاً دائم من تدفق المشاعر الفردية:

«مثل تساقط الثلوج في النهر،
لحظة بياض، ثم تذوب إلى الأبد.»[1]

حينئذٍ حاول قلب نصل الاعتراض بالقول: «أوه، أنا لا أقصد اللذة الفورية، وإنما حالة اللذة التي يمكن تحويلها إلى عادة على يد الإنسان الذي يهدف إلى اللذة الحقيقية، أي في تلك الحالة من القناعة التي تأتي للإنسان المتحرر من خوف غير منطقي، مصدره شرور خيالية، والمتحرر هو من يحصر رغباته في داخل

(1) من قصيدة للشاعر الأسكتلندي روبرت بيرنز تحمل عنوان «تام أو شانتر». (المترجم)

حـدود معقولـة».

الآن أصبـح لدينـا غايتـان مختلفتـان تمامـاً: اللـذة والقناعـة. ولـو أن أبيقـور قصـد مـا قـال حقـاً عندمـا أعلـن أن اللـذة والـسرور هـي الغايـة، بـل هـي وحدهـا الغايـة، لـرأى أنهـا غايـة لا يمكـن توفيرهـا إلا إذا وُجـدتْ اللـذة في كل لحظـة مـن الوجـود، ليـس هـذا فحسـب، بـل لا بـد أن تكـون لـذة لا يمكـن تصـوّر أعظـم منهـا. لأنـه إذا كانـت هنـاك لحظـة واحـدة مـن حيـاة الإنسـان فارغـة مـن اللـذة، أو إذا كان الشـعور باللـذة أقـل ممـا يمكـن تخيلـه، فعليـه أن يعـترف بحـزن أنـه إذا كانـت اللـذة هـي الغايـة فـلا جـدوى مـن البحـث عنهـا، لأنـه لـن يمكـن أبـداً العثـور عليهـا. ولكـن إذا كان السـلام أو راحـة الـروح هـي الغايـة، فـكل مـا يقـال عنهـا، عـلى الأقـل، هـو أن تحقيقهـا لا يمكـن أن يقـع مصادفـة بالتزامـن مـع تحقيـق أكـبر قـدر ممكـن مـن اللـذة.

هـذا مـا اعترف بـه أبيقـور بوضـوح عندمـا قـال: إن الحكيم سـيتجنب اللـذة العنيفـة، وسيسـعى جاهـداً نحـو حالـة عـدم الانفعـال اللطيفـة. لأنــه لــو كان جــاداً في أن اللــذة هــي الغايــة، فسـيرى أن الغايــة لا يمكـن أن تتحقـق مـا لم يتـم توفـير أقـصى لـذة، يمكـن تصوّرهـا في كل لحظـة مـن الوجـود. وفقـاً لذلـك، يتخـلى أبيقـور عمليـاً عـن الـرأي القائـل بـأن اللـذة هـي الغايـة، ويُحِـل السـلام وراحـة البـال وسـكينة الـروح محلهـا بهـدوء. ومـن هنـا نجـد السـمة الغريبـة لمذهبـه، فبـدءاً مـن تأكيـده أن كل الملـذات حسـية، إلى القـول بـأنّ الملـذات الوحيـدة التـي تسـتحق الطلـب تـأتي فقـط مـن الذاكـرة والخيـال، وبـدءاً مـن تأكيـده أن اللـذة التـي ينبغـي أن نهـدف إليهـا هـي اللـذة الإيجابيـة،

قاده هذا إلى الاعترافِ بأن اللذة الوحيدة التي تحقق الرضا هي تلك التي ينشأ عنها زوال الألم، وإعلانهِ أن الشعور بالرضا هو هدف المسعى، ثم ينتهي مذهبه إلى أن الحالة العليا للإنسان هي تلك الخالية تماماً من الألم، وهي حالة قد يكون من العجيب أن نصفها بأنها قد تتعايش مع أشد أنواع التعذيب الجسدي.

هنا نرى مذهب اللذة يقتل نفسه قتلاً رحيماً. فقد تبين أن الغاية ليست تعاقباً غير منقطع لأشد مشاعر اللذة التي يمكن تخيلها، وإنما هي هدوء راسخ غير مبالٍ بما تكون عليه اللحظة التالية، هل ستجلب الألم أم اللذة؟

(3) مع ذلك، دعونا نتجاوز هذه المشكلة، فوفق ما عرضه أبيقور، الغاية ليست اللذة، بل الغاية، كائناً ما كان المقصود بها، هي نفي للذة. دعونا نسلّم بأن السلام، أو صفاء الروح، مطلب من المنطقي أن نطلبه، وأنه نوع من اللذة. مع ذلك، سيبقى السؤال: هل تحقيق السلام أو الصفاء غاية جديرة بالحياة؟ لا أعتقد أنها كذلك، ومن أسباب ذلك:

(أ) في المقام الأول، الحياة الهادئة التي يُعِدُّها أبيقور المثل الأعلى، لا يمكن لغالبية البشر أن يصلوا إليها. قد يكون من دواعي السرور أن يسكن الإخوة معاً في وحدة، ولكن إذا كان شراء هذه الوحدة يتطلب التخلي عن كل الأعمال الجادة في الحياة، وأن تشكل نفسك عضواً في مجتمع المحبة المتبادلة المشتركة، فمن الواضح أن العديد من الناس لن يقدروا على ذلك، وبعضهم لن يقبل بالانضمام إلى هذا المذهب. نحن أمام نظرية في السلوك لا تنطبق على كل البشر، وقد أدانت نفسها من

أجل عدد قليل من المزايا الاستثنائية، أو المزاج الاستثنائي. قد تكون بياناً لطريقة اختارتها بعض الأرواح المختارة في الأرض لقضاء حياتها، لكنها بالتأكيد ليست نظاماً حقيقياً للبشر أن يعيشوا هكذا. لا يوجد مذهب أخلاقي يمكن أن يكون صحيحاً دون أن تُحدد فيه الغاية بحيث تُفهم من خلاله كل تصرفات بني الإنسان في جميع الأوقات. الأبيقورية هي مذهب الإنسان الحالم غير العملي، ولا يصلح أن تُمنح سلطة فتصير مخططاً للحياة في العالم أجمع.

(ب) وحتى لو تحققت راحة البال لجميع الناس، فإنها ليست غاية جديرة بالحياة. إن رفع الإنسان الحالة الخاصة لهدوء الذهن، بحيث تكون الهدف من وراء كل المساعي، يعني بسهولة جعل الأنانية المجردة هي المذهب. والآن قد يتضح أن الأخلاق الأنانية المحضة هي مجرد تناقض في المصطلحات. فإذا كنت في كل فعل فسأجعل رضاي هو الغاية، فهذا معناه أنني سأنظر بفطرية إلى كل الأشياء وكل الأشخاص بوصفهم وسائل لتحقيق تلك الغاية. ولذلك لا يمكن أن يكون هناك حديث عن واجبي الذي يتعين أن أفعله، بل سيدور تفكيري فقط حول ما هو من مصلحتي أن يُفعل.

إذاً ما مصلحتي؟ لا بد أنها ما سيجلب لي الرضا كما أتصوّر. لكن أفكار الناس حول ما سيجلب لهم الرضا ليست متطابقة بأي حال من الأحوال، كما أنها ليست دائماً نفس الشيء في نفس الفرد في الأوقات المختلفة. وفوق ذلك، لا يوجد معيار آخر غير قناعات

الفـرد المتغـيرة في كل لحظـة. قـد تقـول لرجـل ممتلـئ بالطاقـة: إنـه لا يمكـن العثـور عـلى القناعـة إلا في التأمـل الهـادئ، وقـد يجيبـك بـأن الوصـول إلى القناعـة لا يكـون بهـذه الطريقـة. أخـبِر رجـلاً قـد وقـع تحـت سـحر القـمار بـأن هـذه اللعبـة لا تعطـي رضـاً أصيـلاً، وسـيجيبك بابتسـامة سـخرية، وبأنـه يجـد الرضـا في القـمار، ولـولا ذلـك لمـا صـار مشـغوفاً بـه. وهنـاك حـالات أخـرى مشـابهة؛ فـما إن تقـرر مبـدأك عـلى أسـاس أن الغايـة هـي الرضـا الفـردي، حتـى تصبـح الغايـات بعـدد الأفـراد، أو بالأحـرى هنـاك غايـات مختلفـة لـكل تغيـير يحـدث في رغبـات الفـرد المتفاوتـة. لقـد حضّرتَ شـيطاناً لا يمكنـك طـرده.

الفرديـة الخالصـة في العـالم الأخلاقـي هـي نظـيرة الأناركيـة الخالصـة في الأنظمـة السياسـية. عندمـا يصـدر أمـر تشريعـي مـن سـلطة، سـيجيبه الفـرد: «أنـا لا أرى في الطاعـة مـا يجلـب لي الرضـا؛ ولذلـك لـن أطيعـك». وقـد يـرد المجتمـع: «إذا لم تطعنـي، سـتدمر راحـة بالـك، لأني سـأعاقبك عـلى عصيانـك.»، فـيرد الفـرد مـرة أخـرى: «حسـناً، سـأطيعك، لكننـي لا أعـترف بحقـك في إكراهي.»وبنـاء عـلى مبـادئ نظريـة الفرديـة، الفـرد لديـه كل المنطـق إلى جانبـه؛ لأنـه إذا لم يكـن هنـاك معيـار للفعـل إلا مـا يـرضي الفـرد، فيمكـن أن تصبـح قوانـين المجتمـع مجـرد وسـائل تسـعى بهـا أغلبيـة المجتمـع لتحقيـق فكرتهـا الخاصـة عـن الرضـا.

القـوة حـق، والالتـزام الأخلاقـي طغيـان منظـم، بـه يكسـب الأقويـاء رضاهـم بشـكل أفضـل عـلى حسـاب الضعفـاء. وبنـاء عـلى هـذه النظريـة، سـنجد أنـه مـن المسـموح بـه، بـل ممـا يسـتحق المديـح، لأي إنسـان أن يتهـرب مـن السـلطة التـي تسـعى إلى تدمـير الرضـا الـذي هـو عليـه، ومـن المعـترف بـه أن لـه الحـق في أن يسـير في طريقـه الخـاص. فالسرقـة أو القتـل

ليست خطأ في حد ذاته، وإنما لأنها غير سارة عندما يتم اكتشافها ومعاقبة فاعلها. ولكن إذا كان هناك احتمال بألا يُكتشَف الأمر، وكان لدى الفرد شيء من تصوّر المجرمين للرضا، فلا شيء في الفردية يمنع ذلك التملص. يمكن لأبيقور أن يجيب عن هذا الإشكال بجواب وحيد، هو أن القناعة ممكنة من خلال الطاعة السلبية للسلطات الدستورية. هذا صحيح ومقبول من رجل بشخصية أبيقور، ولكنه لن يصح ولن ينطبق على عقول الخارجين عن القانون، ولا يمكن قول شيء لهؤلاء، إلا تذكيرهم بالخطر عند افتضاح أمرهم، وهو خطر لا يكاد يكون له وزن عندهم.

وهكذا تقود النظرة الأنانية للحياة التي يقوم عليها المذهب الأبيقوري، إلى سلوك سيدمر القانون الأخلاقي، مثلما يؤدي إنكار الغاية في الطبيعة إلى سيادة «مبدأ الصدفة».

الفصل الرابع

هوبز

بين عصر أبيقور وعصر هوبز توجد مدة تزيد على 1900 عام، ومع ذلك فإن نظرية هذا الأخير تبدو للوهلة الأولى، مجرد تصريح بما كان ضمنياً عند الأول. لقد جعلا رضا الفرد هو المعيار والمقياس لخيرية السلوك. هجر أبيقور مبدأه القائل بأن المشاعر المتفق عليها من كل نوع هي غاية الحياة، واختزل كل شيء تقريباً في الأنانية. ومع أن هوبز كان رجل «القوة والصرامة» في كل شيء، فقد أخفى نظريته في عبارات معسولة، لكنها تقول بصراحة: إن الإنسان بطبيعته أناني تماماً، ومن الأنانية تنطلق كل أفعاله. وفي اللحظة التي يقرر فيها هذا، يضيف أن المجتمع يقوم على خضوع الفرد الطوعي للصالح العام. والدافع الذي دفع الناس إلى التخلي عن حريتهم للدولة هو الأنانية نفسها. ولكن لا يمكن تحقيق تلك الغاية إلا من خلال النفي التام للأنانية. ومثل كل لذة، لا يمكن تحقيق اللذة الأنانية إلا من خلال التخلي عن البحث عنها بشكل مباشر.

ونستطيع أن نرى في هوبز صراع مبدأين من المبادئ المتعارضة، لا يمكن التوفيق بينها، وهما: (أ) مبدأ الفردية الخالصة. (ب) ومبدأ الشمولية الخالصة.

ومع التوافق الجزئي، لا يمكن أن نتوقع من هوبز وأبيقور إلا أن يقع بينهما التعارض، وسيتضح لنا هذا بسهولة عندما نتأمل في تغير الروح التي نتجت عن ظهور المسيحية وانتشارها في العالم.

مع الرضا التام عن الذات، يرسي أبيقور مبدأه الداعي إلى ألا يزعج الإنسان نفسه بما يتعلق بالصالح العام، وإنما ينبغي له السعي لاستبعاد كل ما قد يعكر صفو سكينته. أما هوبز فمع أنه يشدد بصراحة صارمة على أن الينابيع الأصلية للفعل البشري قد انفجرت من الأنانية، فهو يؤكد بصرامة أكبر أن الأنانية المباشرة تنقلب على غايتها.

هذا الاعتراف الضمني بالخير العام بوصفه شرطاً للرضا الفردي يعدّ علامة فارقة في كل نظريات السلوك الحديثة. وفيلسوف الأخلاق الحديث، حتى عندما يكون غير واع بنفسه، يبقى تحت سيطرة النظرية التي تم الإعلان عنها بوضوح للصورة العليا للحياة كما نجدها في «العهد الجديد» المسيحي. وفيه يقال لنا من ناحية: إن حياة كل إنسان لها أهمية غير متناهية في حد ذاتها، ومن ناحية أخرى، يجب ألا يكون للإنسان إرادة. «مَاذَا يَنْتَفِعُ الإِنْسَانُ لَوْ رَبِحَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَخَسِرَ نَفْسَهُ؟»[1] و«فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا»[2]. في المسيحية، هذه الأفكار المتعارضة يتم التوفيق بينها من خلال الأمر التالي:

«فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ».[3]

ومع أن المسيحية، وفق مبدأ الأخوة والبنوة الشاملة، قدمت ما يبدو لي نموذجاً مثالياً للحياة البشرية، فمحاولاتنا تحقيق هذا المثل الأعلى تبدو

(1) إنجيل متى: 26 – 16. (المترجم)
(2) إنجيل متى: 25 – 16. (المترجم)
(3) إنجيل متى: 5 – 48. (المترجم)

عملاً صعباً، وإلى الآن لا يمكن القول بأننا استطعنا تطبيقها عملياً كما هي في نقاوتها، أو أن نؤطر نظاماً أخلاقياً كاملاً يتفق معها. من طبيعة كل الأفكار المثالية أن تستعصي على التحقق التام، ليس في حياة الأفراد فقط بل عند كل الجنس البشري، وليس في الممارسة فقط، بل من الناحية النظرية أيضاً. «البرلمان الإنساني واتحادية العالم»[1] نجدهما في المثل الأعلى للسلوك المسيحي؛ ولكن عندما نسأل، ماذا سيكون الشكل النهائي للمجتمع؟ نجد أننا لا نملك القدرة على التنبؤ، وليس لدينا ما نقوله ولا يمكن أن نقول شيئاً. في أفضل الأحوال، قد نتقدم بموجز غامض ومعتم. قد نشعر بأن «العصر الذهبي» لم يأت بعد، وأن الحرية والمساواة والأخوة سوف تتخذ صوراً أعلى مما يمكننا أن نتخيله في الوقت الحاضر بوضوح، ولكن ما هذا المثلُ الأعلى للأشياء؟ لا يمكن أن نحدد ما هو؟ في نفس الوقت، لا نستطيع أن نجرد أنفسنا من المثل الأعلى، ولا يمكننا تأطير نظرية الإنسان التي لا تخضع له بطريقة ما.

هكذا كان الأمر مع هوبز. فمع اختزاله كل الأفعال إلى أنانية محتاطة متبصرة بالأمور، أبرز لفهم الفرد ضرورة قيام المجتمع، وكانت النتيجة الفعلية لنظريته هي الحق في معارضة نزوات الحكام وأنانيتهم لمصلحة قوانين العقل الأبدية.

كانت نظرية هوبز الاجتماعية نتاجاً طبيعياً لعصره، فقد ولد في عام 1588، وهو عام الانتصار على الأرمادا الإسبانية[2]. امتدت حياته

(1) هذا المصطلح يرجع للشاعر ألفريد تنيسون، استخدمه في قصيدة له بعنوان «لوكسلي هول». (المترجم)

(2) الأرمادا الإسبانية: أسطول من السفن أرسلها الملك فيليب الثاني لاحتلال إنكلترا بعد أن أعلنت الملكة إليزابيث التأسيس للبروتستانتية، وبسبب تدخل إنكلترا في هولندا، وللحد من المطامع الإنكليزية في الأمريكتين، إلا أن الإنكليز بقيادة السير فرانسيس دريك، انتصروا انتصاراً كاسحاً في تلك المعركة. (المترجم)

واحداً وتسعين عاماً، ومر على عهود جيمس الأول وابنه، وحقبة الكومنولث[1] والمستعمرات ثم زمن استعادة النظام الملكي.[2] هذه الحقبة كانت حقبة العواصف والتوتر، حيث تُثبت السلطة الاستبدادية للملك بالقوة أو تُنفى بالقوة، ولذلك أُجبِر المفكرون على اختيار هذا الطرف أو الآخر من المتصارعين. يقال أحياناً: إن هوبز قد سيق سوقاً إلى تأطير نظريته، بسبب مراقبته لغياب السلطة الذي ساد خلال الحرب الأهلية، لكن هذا الرأي مشكوك في صحته، لأن المسودة الأولى من نظريته السياسية خرجت للوجود قبل اندلاع الحرب بسنوات. ما يمكننا قوله على وجه اليقين أنَّ ما كتبه كان بسبب غليان الغضب الذي عم البلاد بأسرها، وحالة السخط التي وجدت تعبيراً واضحاً عنها في الصراع بين تشارلز الأول بوصفه رمزاً للسلطة الاستبدادية والبرلمان العازم على تأمين حرية الشعب والحفاظ عليها.

تكمن أصالة هوبز في تصوّره للحالة «الطبيعية» للإنسان، والطريقة الذي سعى بها إلى التوفيق بين المطالبة بالحكم المطلق والمذهب القائل بأن كل السلطة تنبع من إرادة الشعب. كان هدفُه- كما يخبرنا في إهداء كتابه «اللفياثان» (*Leviathan*)- هو المرورَ عبر «حالة وسطية» بين أفكار المطالبين بمزيد من الحرية في جانب، والمطالبين بمزيد من السلطة في الجانب الآخر. يمكن اختصار نظرية هوبز على النحو

---

(1) الكومنولث: نظام حكم في إنكلترا نشأ في سنة 1649ويشمل أيرلندا مع إسكتلندا، أسس الاتحاد مَن قبل البرلمانيين بعد أن ثاروا على الملكيين، وكان نظام حكم شبيهاً بالنظام الجمهوري. أدى تشكيله إلى اندلاع الحرب الأهلية الإنجليزية الثانية، وكان قائد هذا الكومنولث أوليفر كرومويل، وتلاه ابنه ريتشارد، وبعدهما عاد الحكم الملكي إلى إنكلترا. (المترجم)

(2) بدأت هذه الحقبة في سنة 1660 عندما عاد الملك تشارلز الثاني من منفاه في فرنسا. (المترجم)

التـالي: في حالـة الطبيعـة، أو قبـل أن يوجـد «وحـش اللفياثـان العظيـم، الـذي يعنـي الكومنولـث أو الدولـة»، كان الإنسـان أنانياً عـلى نحـو مُطلَـق، وشـهيته الأوليـة كانـت لحـب الكسـب، ولحـب المجـد الـذي ينشـأ مـن حـرب الجميـع ضـد الجميـع. مـن الناحيـة الطبيعيـة، كل البـشر متسـاوون في مَلكاتهـم، مـع أن بعـض الرجـال أقـوى أجسـاماً، وبعضهـم الآخـر أذكـى عقـولاً، ومـع ذلـك «نـرى أن الأضعـف لديـه القـدرة الكافيـة لقتـل الأقـوى، إمـا بمكائـد سريـة أو عـن طريـق الاتحـاد مع آخريـن، يستشـعرون نفـس الخطـر».[1] وضعـت التجربـة الإنسـانية كل البـشر عـلى قـدم المسـاواة في الشـؤون العمليـة مـن الحيـاة، ومـن هـذه المسـاواة في القـدرات انطلقـت الحـروب، لأن كل الرجـال يرغبـون في مزيـد مـن الثـروة والسـلطة، ويتمتـع الجميـع بقـدرات متسـاوية، تكفـل بلـوغ غاياتهـم، والغيـاب الطبيعـي للثقـة بالآخريـن يوحـي بـضرورة أن يكـون المـرء «سـيد نفسـه». وقـد أدى الحـب الطبيعـي للقـوة إلى مزيـد مـن السـعي وراء هـذه الغايـة، بأكثـر ممـا يسـتتبعه تحقيـق الأمـن، وحـب المجـد دفـع الرجـال إلى أن ينتزعـوا مـن الآخريـن الاعـتراف بتفوقهـم.

إن الغيـاب الطبيعـي للثقـة، إلى جانـب المنافسـة وحـب المجـد، هـي الينابيـع الرئيسـة للفعـل في الإنسـان الطبيعـي. هـذه الرغبـات لا ينبغـي عدُّهـا غـيرَ أخلاقيـة، ولا عـدُّ الأفعـالَ الناتجـة عنهـا خاطئـةً. فحيـث لا يوجـد قانـون لا يوجـد ظلـم. العـدل والظلـم صفتـان تتعلقـان بحيـاة إنسـان يعيـش في مجتمـع، وليـس فيـه عزلـة. في حالـة الطبيعـة لا يوجـد تمييـز بـين مـا هـو لي ومـا هـو لـك، ولـكل إنسـان حـق غـير محـدود في كل مـا يشـتهي، أي أن لـكل فـرد حقـاً غـير محـدود في كل شيء.

(1) توماس هوبز: اللفياثان. (المترجم)

ويجب أن يُحصَر البحث عن مصدر الحق والباطل والعدل والظلم في قوانين الدولة، ومثل هذه القوانين لا يمكن فرضها حتى تُشَكَّل الدولة نفسها دستورياً. يجب النظر إلى الدولة على أنها رجل آليٌّ عظيم، أو وحش شيّده البشر لغرض صريح، هو وضع حدّ للحرب التي دمرت جميع أطرافها، وتمكين الفرد من توفير غاياته التي وضعتها الحالة الطبيعية أمامه، ومنعته من بلوغها. فالحق في كل شيء هو الحق في لا شيء، وهكذا فالدولة تُبنى على عقد، وكل الفضائل الاجتماعية هي طرق مختلفة لتوفير الأمن.

مبدأ العقد هو الاتفاق المتبادل على الامتناع عن العدوان والقمع وإلحاق الأذى. ولذلك يتعلم البشر من العقل كيف يتخلون عن إرادتهم الفردية لدعم السيادة الموحدة. وهكذا يمنحون كل السلطة لرجل واحد أو لجماعة من البشر، حتى تُختزل كل إراداتهم في إرادة واحدة. ومن طبيعة هذا العقد أن هذا الاستسلام لتلك الإرادة يتم مرة واحدة تغني عن التكرار. والسعي لمراجعة العقد هو بسهولة رجوع لحالة الطبيعة، وبالتالي تدمير الأساس الكامل للأمن العام. إن السلطة السيادية غير محدودة، سواء كانت منوطة بملِك أو بجماعة. في النظام الملكي، يكون للملك مطلق السلطة؛ فلا يمكن اتهامه، وإن كان بالحق من قبل مواطنيه، ناهيك عن الحكم عليه بالإعدام، وهو وحده المقرر لما هو ضروري في السلم والحرب. هو ليس رئيساً للدولة فقط، بل رئيس الكنيسة أيضاً. والدين وسيلة لتوفير السلام، ومن ثَمَّ صار منَ وظائف الدولة تحديد نوع الدين الذي يجب أن يتبناه الشعب. ويرجع تحديد نوع الدولة، وهل يجب أن تكون ملَكية، أم أرستقراطية، أم ديمقراطية، إلى شروط العقد. لكن هوبز مال إلى الملَكية المطلقة؛ لأن

مصلحة الحاكم الواحد أن يسعي لخير شعبه، ولأنه سيختار أفضل المستشارين الذين يمكن العثور عليهم، ولأنه ليس عُرضة للتقلب كما يحدث في الجسد الضخم المتنوع.

لن يقبل أحد الآن برؤية هوبز فيما يتعلق بأصل الدولة وأساس الأخلاق، ولكن الفردية التي ينطلق منها لقيت قبولاً بشكل أو بآخر عند جميع أنصار مذهب اللذة المعاصرين. فقد دافع السيد هربرت سبنسر عن مفهوم الحق الطبيعي بشكل صريح في أحد أعماله المتأخرة، «الفرد في مقابل الدولة»،[1] وقد يكون من المفيد الرجوع لما كتب بشيء من التدقيق.

أولاً: أول ما يصدم الطالب في أيامنا هذه من هوبز هو أنه لم يكن لديه شك في المنهج التاريخي الذي طبقه لدراسة أصل المجتمع. وهو يتحدث عن «حالة الطبيعة» كما لو كان لها أساس فعلي في الواقع، وعن عقد أبرمه رجال يعيشون في «حالة الطبيعة» تلك.

(أ) لكن كلما بحثنا في حالة الإنسان المبكرة، تعمقت ثقتنا بأنه لم يكن هناك زمن كان فيه المجتمع والأفراد في موقف عداء خالص. والفكرة التي تقول بأن هناك عدداً من الرجال، لا تجمعهم أي روابط اجتماعية، وإنما كان كل واحد منهم عازماً على السعي لمصلحته الفردية وعلى تدمير جاره، هي من محض خيال العقل المجرد. وفي تحسب نسبي لهذا الاعتراض يقول هوبز: إنه في حين أن حالة الحرب المهلكة لجميع

(1) الفرد في مقابل الدولة: كتاب لسبنسر من أربعة فصول، يدور حول حقوق الفرد، ويتضمن المقابلة بين الليبرالية والمحافظة، صدر في عام 1884. (المترجم)

الأطراف لم توجد في أي زمن على الإطلاق في دول العالم، «إلا أن البدائيين في كثير من الأماكن بأمريكا ليس لديهم دولة على الإطلاق، ولذلك يعيشون إلى هذا اليوم بطريقتهم الوحشية».[1] الجواب على هذا هو أن نقول بأنه صحيح أن الأعراق البدائية، بلا شك، ليس لديها حكومات ولا قوانين بالصورة المتطورة، ولكن لديهم زعماء معترف بسلطتهم، وعادات يحترمونها. كما أن «البدائيين» في أمريكا لا يتكونون من وحدات فردية ينفر بعضها من بعض، ولذلك لا نستطيع أن نرى فيهم «حالة الطبيعة» التي كوّن عنها هوبز وغيره تلك الأساطير الخرافية. في النماذج المبكرة للمجتمعات، ربما لم يكن الاعتراف بالعائلة على أنها وحدة موجوداً، لكن لا توجد صورة يمكن أن نتخيلها للوجود الإنساني، تقوم فيها العلاقات على العدوان المجرد بين أفراد، لا يربطهم رابط على الإطلاق. وهنا نتذكر جيداً مقولة أفلاطون، «لا بد أن يوجد الشرف حتى بين اللصوص»، ولذلك يمكن أن نقول: إن حالة الطبيعة عند الإنسان، ونقصد نحن بها المرحلة الأولى أو المرحلة البدائية، تقوم على أن الاعتراف الضمني بحقوق الآخرين كان شرطاً لمجرد الوجود. حتى لو لم يكن هناك وجود لأي تعبير عن شعور اجتماعي، سوى الشعور بالرحمة نحو الأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة، فإن في ذلك إطاحة حتمية بفكرة الفرد المجرد. في أي مجتمع، بغض الطرف عن مدى همجيته، لا بد من وجود سلطة ولو كانت ضمنية، وإلا سيصبح فريسة للطبيعة

(1) توماس هوبز: اللفياثان، ص 96. (المترجم)

الخارجيـة، وللحيوانـات التـي هـي أقـل مرتبـة، أو لجماعـات معاديـة مـن الرجـال.

هـذا المفهـوم الـذي شـكلته رؤيـة هوبـز لحالـة الطبيعـة غـير تاريخـي تمامـاً، ويظهـر هـذا فـوراً وبوضـوح عندمـا تضـع في اعتبـارك أن أقـرب مـا يمكننـا تأكيـد وجـوده عـلى وجـه اليقـين عـلى شـكل وحـدة هـي الأسرة في الشـكل الأبـوي للمجتمـع ، وكل الممتلـكات إنـما هـي لـلأسرة وليسـت للفـرد. وإذا قبلنـا بـرأي مكلينـان[1] حـين قـال: إن هنـاك شـكلاً سـابقاً مـن أشـكال المجتمـع لا يوجـد فيـه أي تمييـز بـين عائلـة وأخـرى، فيجـب أن نقـول إن المِلكيـة هـي أولاً مُلـك للمجتمـع، ثـم للعائلـة، وأخـيراً للفـرد. وبعيـد جـداً عـن الصحـة أن يقـال: إن الحالـة البدائيـة للإنسـان كانـت مجـرد شراذم مـن الأفـراد، بـل يجـب أن نقـول: إن الأصـل هـو غيـاب التمييـز بـين الأفـراد والمجتمـع، وإن وعـي الإنسـان بنفسـه وإدراكـه أن هنـاك تعارضـاً بـين الفـرد والدولـة، إنـما تطـور تدريجيـاً. ولا يمكـن إرجـاع تصـوّر مبـدأ الشـخصية أساسـاً لحقـوق الفـرد في المِلكيـة إلى عـصر أبعـد مـن عـصر الرواقيـين، الذيـن جعلـوا القانـون الرومـاني عالميـاً وجعلـوه قانونـاً للجميـع.

(ب) مثلـما أنـه لم يكـن هنـاك حقبـة وُجـد فيهـا البـشر دون مجتمـع، فمـن الواضـح أنـه لم يوجـد زمـن أسـس فيـه البـشر مجتمعهـم عـن طريـق الدخـول في عقـد، عـلى النحـو الـذي وصفه هوبـز. ليس فقـط لأنه لا يوجـد دليـل تاريخي على تكويـن مجتمع عن طريـق عقد، وإنـما بالنظر

---

(1) جون فيرغوسون مكلينان: محام إسكتلندي وعالم بالإنثروبولوجيا الاجتماعية وبعلم الأعراق البشرية. عاش ما بين (1827 – 1881). (المترجم)

إلى طبيعـة الحالـة، نقـول: إن هـذا الأمـر مسـتحيل. فنظريـة العقـد تتطلـب العقـل المسـتبصر وضبـط النفـس، وهـذان يمكـن تطويرهما فقـط مـن خـلال المجتمـع الـذي يُخبرنـا هوبـز بـأن العقـد سـيقوم بإنشـائه أولاً. يمكـن أن نتصـوّر مثـال الآبـاء الحُجّـاج، وكيـف أنهـم يشـكلون مجتمعـاً بالاتفاق المتبـادل، لكن هـؤلاء الآباء الحُجّاج سـبق أن تدربـوا بالفعـل في مجتمـع عالي التطـور. وهكذا ليـس لنظرية هوبز في العقـد الاجتماعـي أي أسـاس تاريخـي.

ثانيـاً: نظريـة هوبـز ليـس لهـا أي أسـاس فلسـفي حقيقـي. وكل مفهومـه عن حالـة تتكـون مـن الأفـراد غـير معقـول مـن الأسـاس. وفقـاً لنظـرة هوبـز الميكانيكيـة إلى الطبيعـة وأنهـا تتكـون مـن جسـيمات ماديـة دقيقـة، ذرات غـير قابلـة للتجزئـة، ونظرتـه إلى كل العمليـات الواقعيـة عـلى أنهـا مثـل حـركات هـذه الجسـيمات، فهـو ينظـر كذلـك إلى الدولـة عـلى أنهـا آلـة تـم تشـكيلها اصطناعيـاً مـن قِبـل الإنسـان، في محـاكاة للطبيعـة. أي أن المجتمـع يُصنَـع كـما يصنـع صانـع السـاعات سـاعاته. في صـورة توضيحيـة طريفـة في بدايـة الكتـاب، يُمَثَّـل هـذا الحيـوان الاصطناعـي عـلى أنـه يطـل عـلى منظـر طبيعـي جميـل للمدينـة والريـف، عـلى هيئـة عمـلاق متـوج، مكـون مـن شـخصيات صغـيرة مـن الرجـال، ويحمـل في كلتـا يديـه سـيفاً ومقبضـاً، وفي المقدمـة يُجـري هوبـز مقارنـة تفصيليـة بـين عـدة أجـزاء مـن هـذا «الرجـل الاصطناعـي» مـن جهـة، وأعضـاء «الحيـوان الاصطناعـي» مـن جهـة أخـرى، بحيـث تمثـل الحكومـة الـروح التـي تعطـي الحيـاة والحركـة للجسـد كلـه، ويمثـل رجـال الدولـة المفاصـل، ويمثـل الثـواب والعقـاب الأعصـاب، وتمثـل الثـروة القـوة.

(أ) تشبيه الجسد السياسي بالكائن الحي عند هوبز، كما هو الحال عند جميع دعاة الفردية، ذو أهمية قليلة، لأن العمليات العضوية يتم تحديدها بحركات ميكانيكية بحتة. ولو تصوّر هوبز ما يتضمنه تشبيهه للدولة بالحيوان، لرأى أن تشبيه الدولة بالحيوان المصطنع، قد قلل من قيمة مفهوم الدولة العظيم. فالحيوان المصطنع هو مجرد آلة، ومن خصوصية الآلة أن أجزاءها لا تحمل أي علاقات ضرورية فيما بينها. فالنابض وعجلات الساعة وعقاربها كلها متصلة في الساعة، لكن الاتصال ذو طابع خارجي أو اصطناعي بحت. كل أجزاء الساعة يمكن استبدالها بأجزاء من ساعة من نفس النوع دون وقوع خسارة على أي منها؛ لكن لا يمكنك نقل عين أو قلب أو دماغ من كائن حي إلى آخر دون إفساده.[1] في الكائن الحي، الأجزاء ليست وحدات مستقلة، وليس لها طبيعة خاصة مستقلة عن وظيفتها فيه، وإنما تستمد حياتها وسماتها من علاقة بعضها ببعضها الآخر وبالكل. ومن هنا تؤثر حالة العضو الواحد بشكل أو بآخر على كل الأعضاء. ومن الآن سنلحظ أن طبيعة الدولة- مع أنها لا تتحدد بشكل كامل حين نشبهها بالعضو الحي- أقرب لأن تكون كائناً حياً أكثر من كونها آلة. لأن الحكومة إذا كانت - كما يقول هوبز - هي الروح، ورجال الدولة هم المفاصل، والثواب والعقاب هما الأعصاب، فلا يمكن لأي من هذه الأعضاء أداء وظائفه في معزل عن الأعضاء الأخرى التي تشكل الدولة، والنقص في عضو سيضر ببقية الأعضاء.

(1) نقل الأعضاء من جسد إلى جسد تطور كثيراً بعد تأليف هذا الكتاب. (المترجم)

تنطوي طبيعة أعضاء الجسد السياسي على الاعتماد المتبادل فيما بينها بصورة أكبر في الواقع مما ذكر. فلا يمكن لرجل الدولة أن يتعلم الحُكم، ولا للقاضي أن يطبق القانون، ولا للمعلّم أن يعلّم، ولا للعامل أن يمارس حرفته اليدوية، إلا من خلال التدريب الواعي أو غير الواعي الذي يقدمه له المجتمع. والفرد المعزول عن التأثير الشامل للمجتمع ليس له طبيعة، لأنه لا شيء. لا شك أن قدرات الفرد لا تُستهلك في أي من الوظائف التي يؤديها وهو عضو في الجسد الاجتماعي، كما أن طبيعته الفعلية لا تتوقف عن التطور، بل تصنع ما هو عليه من خلال الوظائف التي يؤديها في المجتمع. ولما كان الأمر كذلك، فإن فكرة حالة الطبيعة ذاتها، حيث يُفترض أن يكون الإنسان في معزل عن التأثيرات الاجتماعية، هي محض خيال نتج عن التجريد. ولا يمكننا أن نتحدث بعد الآن عما سيكون عليه الإنسان في معزل عن المجتمع، إلا كما يمكن الحديث عن طرف مقطوع من الجسد؛ في كلتا الحالتين طبيعة الأجزاء تحددها طبيعة الكل، مثلما أن طبيعة الكل تحددها طبيعة الأجزاء.

(ب) مثلما أخطأ هوبز في تصوّر طبيعة الجزء، كان من الطبيعي أن يخطئ في تصوّر طبيعة الكل. إن الدولة نتاج إعداد مصطنع، في البداية صُنعت، وتم تجميعها وتوحيدها بالمواثيق والعهود، وهي مثل الآلة، يعتمد بناؤها على الإرادة التعسفية لصانعها. وقد جمّعها الإنسان بحسب ما اقتضته مصلحته الشخصية، ولو أن نظرته تشكلت على هيئة مختلفة، لربما جاء اختياره على شكل مختلف. ربما كان مفهوم الدولة على أنها كائن حي كافياً لمنع هوبز من تبني هذه النظرة الخارجية، إلا أن الوحدة الحيوية للمجتمع كانت

فكـرة غريبـة بالكليـة على عـصره. التجـاور المجرد للأجزاء سيشـكل كومـة أو تجمعـاً، لكنـه لن يصنع كائنـاً حيـاً. فالكائن الحـي لا يُصنع، ولكنـه ينمـو، وينمـو فقـط مما هـو منظّـم بالفعـل. ولا أحد يسـتطيع أن يصنـع حيوانـاً مـن خـلال تجميـع مصطنـع للأجـزاء، كـما أنـه لا يمكـن أن تصنـع دولة مـن خلال الألاعيـب. فالدولة تسـتمد طابعها مـن مجمـوع حـالات عصرهـا، ولا يمكـن أن تغـير طابعهـا كثـيراً. أقـل القليـل هـو مـا يظهـر إلى الوجـود بسـبب إنسـان أو مجموعة من النـاس. وتلـك الفكـرة القائلة بأن الدولة تسـتمد سـلطتها من الإرادة التعسـفية للأفـراد الذيـن يؤلفونهـا ليسـت بفلسـفية ولا تاريخية.

ثالثـاً: يصبـح النقـص في مذهـب هوبـز أكثر وضوحـاً عندمـا نـرى أن الدولة ليسـت عضويـة فقـط، بـل هـي وحـدة، وكل جـزء مـن الأجـزاء التـي تكونهـا لديـه وعـي ذاتي. وإذا تصوّرنـا كائنـاً حيـاً لا يتكـون فقـط مـن أعضـاء، يعتمـد كل منهـا عـلى غـيره مـن الأعضـاء، بـل إن كل عضـو منهـا لديـه وعـي بنشـاطه وبنشـاط الأعضـاء الأخـرى، فـلا بـد هنـا مـن أن نحصـل عـلى تصـوّر لطبيعـة الدولـة. وهـذه الحقيقـة عـن الوعـي بالـذات هـي مـا يجعـل المجتمـع البـشري ممكنـاً. لا شـك أن هنـاك حيوانـات تعيـش في قطعـان، لكـن ليـس لديهـا القـدرة عـلى فهـم مـا هـو ضمنـي في غريزتهـا الاجتماعيـة، ومـن ثَـمَّ لا تخـترع صـوراً جديـدة مـن العلاقـات كـما يفعـل الإنسـان. فالقـدرة عـلى التفكـير في أشـكال المجتمـع الحاليـة، وإبقاؤهـا عـلى مسـافة، والتفكـير فيهـا عـلى أنها كائـن أجنبـي، هـذه هـي شرط التقـدم. ومـن ثَـمَّ فـإن تاريـخ الإنسـان كان إلى حـد كبـير تاريخـاً للتغـيرات في شـكل التنظيـمات الاجتماعيـة. ووفـق القـدر الـذي يكـون بـه كل عضـو مـن

أعضـاء الدولـة واعيـاً بمجالـه الوظيفـي الخـاص، وقـادراً عـلى أن يتصـوّر في فكـره كل الوظائـف المركبـة للمجتمـع الـذي يعيـش فيـه، وأن يميّـز عنهـا كل الأشـكال الغريبـة عـن المجتمـع، وينتقـل مـن ذلـك لتشـكيل المُثُـل العليـا كـما ينبغـي أن تقـوم في المجتمـع، وفـق هـذا القـدر تصبـح الدولـة حيـة وتقدميـة. هـذا هـو السـبب الرئيـس في أنـه يتعـين عـلى جميـع أعضـاء الدولـة الحـرة أن يتمتعـوا بتعليـم يجعلهـم مناسـبين، ليـس فقـط لوظائفهـم المحـددة، بـل أيضـاً لفهـم معنـى الدولـة وعلاقتهـا بمصـير الإنسـان. مـن وجهـة النظـر هـذه، يمكننـا أن نـرى مـدى النقـص في فكـرة هوبـز عـن الدولـة بوصفهـا قـوة استـبدادية تـم تعيينهـا مـن قبـل الأفـراد الذيـن يؤلفونهـا. ومـن الفرديـة الخالصـة نعـبر إلى الشـمولية الخالصـة، لأنـه إذا كانـت حالـة الطبيعـة هـي حالـة مـن الفـوضى المطلقـة، فـلا يوجـد عـلاج إلا عـلاج للقـوة. لكننـا مـن ناحيـة أخـرى، إذا نظرنـا إلى الحقيقـة الفعليـة فسـنرى أن ملكـة العقـل الواعـي بذاتـه، التـي تمكـن الإنسـان مـن أن يكـون أنانيـاً، تمكنـه أيضـاً مـن أن يكـون غـير أنـاني.

رابعـاً: مـن هنـا اتضـح الخطـأ في تصـوّر هوبـز لحالـة الطبيعـة عنـد الإنسـان باعتبارهـا الأنانيـة المطلقـة، ومثلـه تصـوّره للدولـة عـلى أنهـا مجـرد حـزام حديـدي، يربـط عـدداً مـن الأجـزاء الفرديـة التـي كانـت ستتنافر مـن دونـه، إلى الأبـد. فحالـة الطبيعـة التـي يتحـدث عنهـا هذه هـي حالـة لم تحـدث قَـط، ولا يمكـن أن توجـد. وأقـرب نهـج للبحـث عنهـا قـد يكـون في أدنـى صـورة مـن صـور المجتمعـات التـي لدينـا بهـا علـم. ولكـن، حتـى في أدنـى صـور المجتمعـات التـي نتصوّرهـا، سـنجد أن النزعـة غـير الأنانيـة متطـورة بدورهـا مثـل النزعـة الأنانيـة،

وإلا فلن يستطيع المجتمع أن يصمد مجتمِعاً لمدة ساعة. هاتان النزعتان مترابطتان بدقة، وكل منهما قوية مثل الأخرى. ومن ثَمَّ يقول أفلاطون: «المجرمون الكبار، أبطال انحرفوا». فالأنانية العميقة توجد فقط عند الرجال ذوي القدرات الهائلة.

إذاً يجب أن نقول: إن «الطبيعة» تعني أن يكون الإنسان أنانياً وغير أناني، أي أن الطبيعة هي مجرد مصطلح يعبّر عن قدرات لم تتحقق. وعندما تُثمر تصبح خيراً أو شراً، بحسب توجيهها. تنطبق هذه الاعتبارات على كل الصور التي اتخذتها الدولة في انتقالها من الأدنى إلى الأعلى. لم يوجد في أي عصر أنانية خالصة ولا إيثار خالص، والأنانية والإيثار ليسا سوى مصطلحين يعبران عن الانسجام أو التناقض مع المَثَل الأعلى. وإن تحدثنا بشكل عام، فسنقول إن المَثَل الأعلى، بقدر ما يتم تطويره من قبل الشعب، يتجسد في صور مختلفة من المنظمات التي تشكل مع بعضها الدولة بكليّتها. وهكذا، تعبّر أخلاق الشعب المتحضر عن نفسها جزئياً في القوانين غير المكتوبة الخاصة بالضمير الشعبي، وجزئياً في القوانين المكتوبة من قبل الدولة.

لكن لن يبقى أي من هذين الهيكلين من القوانين ثابتاً، لأن من طبيعة العقل البشري أن يراجع نفسه على الدوام، وأن يرفع من قيمة مَثَلِه الأعلى عن الحياة. والمَثَل الأعلى الجديد يوجد أولاً في ذهن بعض الأرواح المختارة التي تستجيب بصورة غير اعتيادية، لصوت العقل، ثم يتسلل هذا تدريجياً إلى الشعب كله، ويتجسد في قوانينهم وعاداتهم. وفي كل مرحلة من مراحل عملية التطور المستمرة هذه، يمكن لأفراد من المجتمع أن يصلوا إلى المستوى

المثـالي، وفي حالـة الأفـراد مـن ذوي الضمـير التقدمـي قـد يصلـون إلى المسـتوى المثـالي السـابق لعصرهـم، ولكـن مـن الممكـن أيضـاً أن يصـيروا دون المسـتوى. وفي إحـدى هاتـين الحالتـين نقـول: إن الرجل يعيـش حيـاة أنانيـة، وفي الأخـرى نقـول: إنـه يعيـش حيـاة إيثـار.
لكــن لاحــظ أن الشــخص لا يمكــن أن يكــون أنانيــاً إن لم يكــن قــادراً عــلى الإيثــار. فــلا يمكــن للإنســان أن يكــون دون مســتوى المثاليـة إذا لم يكـن لديـه مَثَـلٌ أعـلى مـن الأسـاس. نحـن لا نصـف الكلـب بالأنانيـة، لأننـا نؤمـن بـأن الكلـب لا يسـتطيع تصـوّر المُثُـلِ العليـا. وعندمـا تحـدّث هوبـز عـن الحالـة البدائيـة للإنسـان، ووصفها بالأنانيـة الخالصـة، كان يرسـم صـورة مجـردة لإنسـان لا يمكـن أن يوجـد؛ إذ إن الكائـن ذا الأنانيـة غـير المتحـررة، لـن يكـون لديـه وعـي بالإيثـار، لأنـه لا يملـك الوعـي بالـذات المثاليـة.
خامسـاً: نصـل إلى النتيجـة نفسـها عنـد فحصنـا لتحليـل هوبـز للـروح الفرديـة. الإنسـان الطبيعـي يهيمـن عليـه حـب الكسـب وحـب المجـد، الـذي يتطابـق بالكامـل تقريبـاً مـع الشـهية الصافيـة. إنهـا الرغبـات التـي ولـدت مـع الإنسـان، وبـما أن هدفهـا هـو تحقيـق مصالحـه عـلى حسـاب الآخريـن، فهـي كلهـا رغبـات أنانيـة بطبعهـا. وكـون الرغبـات الطبيعيـة أنانيـة بطبعهـا، هـي وجهـة نظـر نشـأت حتـماً عـن فكـرة أن البـشر أفـراد بشـكل خالـص. لأنـه إذا كان البـشر يوجـدون خـارج العلاقـة بالمجتمـع، وإذا كان في هـذا الاسـتقلال عـن الآخريـن مـا يحفزهـم للفعـل، فيجـب أن ننظـر إلى هـذه الحوافـز عـلى أنهـا تميـل إلى دعـم اسـتمرارية الفـرد المعـزول.
لكـن كل طريقـة التفكـير هـذه هـي دوران في حلقـة مفرغـة. الإنسـان

ليس فرداً خالصاً مجرداً، ومن ثَمَّ فهو لا يملك ميولاً فردية خالصة. إن الرغبة في الحفاظ على الذات ليست أنانية، لأن الحياة هي الشرط الأساسي للفعل، ومن ثَمَّ هي شرط للفعل الأخلاقي. وحب الثروة لا يدل على نزعة أنانية في حد ذاته، فالميل إلى الثروة يرمز لما ينتجه النشاط المكثف الذي يشكل الحياة الحديثة ويجعلها رائدة الأنشطة العليا. ولا شيء أناني في حبنا للتقدير الذي هو- بسهولة ووضوح- الرغبة المعقولة في الحصول على استحسان الآخرين لما نطرحه من رأي. وعندما وصف هوبز هذه الرغبات بالأنانية، فقد خلط بين ممارستها والانحراف عنها. فحب الحياة يصبح أنانية فقط عندما يقود الإنسان إلى إهمال واجباته أو أن يبيع ضميره في مقابل أن يوجد فقط. وحب الثروة قد يكون أنانية عندما يصبح غاية في حد ذاته، أو عندما يقود الإنسان إلى أن ينسى أن الثروة أمانة يحملها من أجل الخير المشترك، للآخرين ولنفسه. وحب التقدير قد يصبح أنانية عندما يأخذ شكل طموح غير مبارك يضحّي بالصالح العام من أجل الصعود إلى منصب أو سلطة. في كل هذه الحالات تنحرف الرغبات الطبيعية عن غاياتها، ويدوس الإنسان على مَثَله الأعلى ويصبح غير أخلاقي. لكن أن تكون أخلاقياً لا يعني أبداً القضاء على الميول الطبيعية، وإنما يعني أن نضفي المثالية والروحانية عليها. حينذاك سيأخذ حب الحياة شكل العناية الواجبة بالصحة وجميع الأنشطة العليا، ويندمج حب الثروة في الرغبة في دفع عجلة الخير للجميع، ويتحول حب الشرف إلى النشاط النبيل الذي يقوم به رجل الدولة ورجل العلم والمصلح.

سادساً: نحن الآن في موضع يسمح لنا برؤية حجم الخطأ الفادح في

القول بأن المجتمع هو مجرد طريق مختصر لتوفير اللذة الأنانية للفرد. لا شك أن بعض الأفراد سيسعون لتوظيف كل أشكال التنظيم الاجتماعي المختلفة لصالحهم، ولكنهم يفعلون ذلك على حساب طبيعتهم الروحية. فالمجتمع، إلى حد ما، هو التجسيد المثالي للطبيعة المثالية، وهو التعبير عما هو عقلاني، ومن ثَمَّ يأمر بموافقة العقل. وطاعتنا للقانون لا تعني الخضوع لقوة استبدادية، بل تعني التوافق مع طبيعتنا العليا.

ولهذا السبب يضطر المرء إلى التشكيك في استقامة الإنسان الذي لا يبالي بالأخلاق اليومية العائلية أو بالمجتمع المدني. إننا نرفض وضع الثقة في الرجل عندما يكون زوجاً سيئاً أو أباً غير صارم في تطبيق الأخلاق المعتادة، منطلقين في هذا من أنَّ مَنْ يسيء في هذه الأمور يسيء في الكل. ولا يمكننا أن نؤمن كثيراً بإيمان رجل الدين الذي لا يعرف قيمة العطف الرحيم الواجب توفره في الزوج والابن والأخ. فروح الأخلاق الحقيقية واحدة مهما تنوعت تطبيقاتها، وهذه الروح قد جرى التعبير عنها في الوصية التي تدعو إلى حب الجار كما نحب أنفسنا. الإنسان الذي يجعل رضاه الأناني هو الغاية، إنما يكمن عذابه في ذاته. ولا يمكن للإنسان أن يتخلص من الذات المثالية، لأنَّ من طبيعته- كائناً عقلانياً- أن يبني هذه المثالية، وبعد بنائها سيبقى واعياً، وسيخشى من الفشل، حتى في حالات النجاح الخارجي، عندما يقصُر عن تحقيق مثاليته.

الدولة إذاً ليست أنانية منظمة، كما يزعم هوبز، وإنما هي وسيلة

لتحرير الناس من الأنانية. والغاية ليست لذة المرء، وإنما هي الخير المثالي، وهو المَثَل الأعلى الذي يوفرّ خير الفرد من خلال خير الكل. ولا يمكن أن يوجد الرضا الذاتي الحقيقي، ولو بأسلوب غير مباشر، في لذة الفرد، وإنما يوجد في تحقيق الذات العليا التي تتجلّى جزئياً في المجتمع، وفي السعي لجعل المجتمع يتوافق تماماً مع نموذجنا المثالي لما يجب أن يكون عليه. وفي رضاً من هذا النوع، يتطابق الفردي مع الكلي، وفي السعي وراء الخير العام يضمن الإنسان مصلحته الشخصية، لكن الخير الذي يبلغه لا يمكن أن يسمى لذة دون تحريف، ولا يمكن أن نعدّ دافعَه أنانيةً. ورضا الروح الحقيقي يكمن في النعيم الذي يصل إليه من يسعى أولاً إلى تحقيق الخير الموضوعي، عالماً أن كل الأشياء الأخرى ستأتي تبعاً.

الفصل الخامس

لوك

بسبب شغفه بالوضوح والاتساق، شق هوبز الأشياء إلى قسمين بضربة فأس، وقاد نظريته إلى نتائجها دون التقيد بشروط. فالبشر، وفق ما ذهب إليه هوبز، يبحثون عن اللذة، ومن ثَمَّ كل أفعالهم- مهما بدت خالية من حظ النفس- بالضرورة أنانية. والمجتمع يقوم على عقد، ولا بد من الوفاء بشروط العقد حرفياً، والدين موجود لتحقيق الخير الأسمى، ولا يحق الوجود لأي دين، سوى الدين الذي تقرّه الدولة.

جون لوك هو نقيض سلفه في كل شيء. وهو التجسيد الأكمل لروح التسويات والحيطة العملية، وهي السمة الرئيسة في الشخصية الإنكليزية. والفكرة التي تحكم كل أفكاره هي أن المعرفة البشرية محدودة في نطاقها الضيق، ومع ذلك فإن «شمعة العقل» تُلقي بما يكفي من الضوء على طريق الإنسان لتمنعه من التعثر. ويقول:

> «إذا كنا سنكفر بكل شيء لمجرد أننا لا نستطيع أن نعرف كل أمر على وجه اليقين، فإن نصيبنا من الحكمة سيكون كمن لا يستخدم ساقيه أبداً، ويبقى جالساً حتى يموت، لأنه لا يملك أجنحة للطيران.»

ومن ثَمَّ بدأ لوك كتابه «مقالة عن الفهم الإنساني» بفتح باب البحث في حدود المعرفة وأصلها.

ويقول لوك:

«عندما نضع قدرات فهمنا في الاعتبار جيداً، وعندما نكتشف حدود معرفتنا، وعندما نجد الأفق الذي يضع الحدود بين الجزء المنير والجزء المظلم من الأشياء، وبين ما هو قابل للفهم وما هو غير قابل للفهم، عندها سيقل رضوخ الناس للجهل الصريح، وسيوظفون أفكارهم وخطابهم لتحقيق الفائدة والرضا». وذلك لأن «نور العقل يشرق مضيئاً بقدر كافٍ على كل غاياتنا.»

وبما يتوافق مع روح التسويات هذه لا يوافق لوك، بخلاف هوبز، على أن حقوق المجتمع والأفراد قد تحققت نتيجة لعقد، ومع ذلك يرى أنه في حال وجود ذلك العقد، يكون قد نشأ بين المجتمع والحكومة من أجل حماية الحقوق الموجودة سلفاً. كما أنه لا يوافق على كون العقد مطلقاً، كشيء ينطلق من إرادة الناس في أصله، بل هو موضوع للمراجعة المتكررة، بحسب ما تقتضيه الظروف. إنها رؤية، كما هو ظاهر، تثبت وتنفي العقد بنفَس واحد. وإذا وافقنا لوك على أن أفظع السخافات هي «اتباع العرف، عندما يكون العقل قد تجاوز العرف»[1] فإننا نؤكد بذلك على أن دستور الدولة نتاج للعقل ولا يرجع إلى اتفاق تعسفي بين الأفراد.

(1) جون لوك: رسالتان في الحكومة، ص 157.

لـوك مدافـع عظيـم عـن التسـامح فيـما يتعلـق بقضايـا الديـن، لكنـه يؤسـس هـذا عـلى مبـدأ أن اليقـين المطلـق لا يمكـن تحقيقـه في مثـل هـذه القضايـا، ولا شيء سـوى الـرأي المحتمـل، ولا يحـق لأي مذهـب أن يدعـي احتـكار الحقيقـة. غـير أن مذهـب التسـامح عنـده لا ينطبـق عـلى الملحـد، «لأن إنـكار الله يبـدد كل شيء»[1]. كـما أنـه اسـتبعد الـروم الكاثوليـك مـن دائـرة التسـامح؛ لأنهـم أقسـموا عـلى الـولاء لحاكـم أجنبـي.

هنـاك تناقـض مشـابه يمـر عـبر كل نظريتـه في المعرفـة. في «المقالـة» أورد لـوك عـدداً مـن الأسـباب ينفـي بهـا وجـود الأفـكار الفطريـة في العقـل الإنسـاني. فـلا توجـد أفـكار، أي تلـك التـي تكـون عنـد جميـع البـشر نوعـاً مـن المخـزون الأسـاس الـذي لا يمكنهـم تفسـيره. ولا شـك أن لـوك قصـد بهـذا الإنـكار توجيـه ضربـة للنظريـة القائلـة بحتميـة التسـليم بوجـود أفـكار فطريـة، لا تخضـع معانيهـا لعقـل الإنسـان. لكـن يبـدو أن فهمـه ليـس عميقـاً للمبـادئ التـي ينطـوي عليهـا نقـده، إذ يلخـص كل المعرفـة في الاسـتقبال السـلبي للأفـكار المأخـوذة مـن الواقـع، ولا يمكـن أن يقـال عنهـا أي شيء غـير أنهـا «تفـرض نفسـها عـلى عقولنـا». يقـوم مذهـب لـوك بقضـه وقضيضـه عـلى أن المعرفـة كلهـا مشـتقة مـن إحساسـنا المبـاشر، أمـا الأشـياء في ذاتهـا، فبالمعنـى الدقيـق للكلمـة، ليـس لدينـا معرفـة بهـا. وإذا طبقنـا هـذا المبـدأ بدقـة وباتسـاق، فمـن الواضـح أنـه لا يصبـح عندنـا معرفـة حقيقيـة، ولا حتـى معرفـة محتملـة، بـأي شيء.

مـرة أخـرى، يميـز لـوك بـين الصفـات الأوليـة والثانويـة للجسـد، قائـلاً: إننـا نعـرف الصفـات الأوليـة تمامـاً كـما تبـدو في الأشـياء الخارجيـة، في حـين أن الصفـات الثانويـة مـا هـي إلا أحاسـيس فينـا، ربـما تتوافـق مـع

(1) من رسالة (في التسامح).

بعض تغيرات الأجساد، ولكنها ذات طبيعة غير مفهومة لنا. فمن ناحية، هناك تشديد على وجود تغيرات في الأشياء لا يمكننا معرفة أي شيء عنها، ومن ناحية أخرى، هناك تأكيد على أن أحاسيسنا تكشف لنا خصائص الأشياء كما هي في الواقع. لكن من الواضح أن التغيرات غير المفهومة هذه هي تغيرات لا يمكننا التيقن من وجودها، وكما يقول لوك فلا توجد فئة من الأحاسيس يمكن أن تعطينا معرفة بخصائص الأشياء، إذا كان الإحساس حالة ذاتية خالصة للعقل الفردي.

علاوة على ذلك، عندما يرد لوك المعرفة الفعلية إلى ما هو موجود بشكل مباشر في الإحساس، فإن ذلك سيجعله يتوقع «أن يكون علم الطبيعة مستحيلاً». لكنه أضاف بشكل مميز، أن معرفتنا بالأجساد الظاهرة-مع ذلك- كافية لتحقيق أغراضنا.

هذا هو طابع مذهب لوك السياسي ونظريته في المعرفة، فمذهبه الأخلاقي- من ثَمَّ كما قد نتوقع مثل جميع مذاهب الحلول الوسطى والتسويات- متناقض بشكل أساسي مع ذاته.

أولاً: يبدأ لوك بتأكيد الحق المكفول للإنسان بحرية الفعل، ولكنه يرى أن العلاقات بين الإرادة والحرية والرغبة، في جوهرها، هي المعادل لما يعرف اليوم باسم الحتمية، أو النظرية التي تقول بأن الأفعال البشرية، مثل الأحداث الأخرى، مرتبطة بسلسلة من الضرورة السببية.

(أ) يرى لوك أن الإرادة- بسهولة- هي القدرة على التفضيل. عندما يُترك الإنسان وحريته، فهو لا يفعل أي شيء على الإطلاق، إلا

بغرض تفضيل ما فعله على شيء آخر لم يفعله. لكن قوله: إن الإرادة هي قوة الفعل المبني على التفضيل، ليس صحيحاً. فالإنسان يملك قدرة على تفضيل القيام بفعل ما دون آخر، لكن ليست لديه دائماً القدرة على أن يفعل ما يفضّل، لأن هناك أفعال لا نستطيع التحكم فيها. فلا يستطيع الإنسان أن يوقف خفقان قلبه ولا دوران الدم في جسده، ولا حيلة له مع «الشلل أو الجلطات التي قد تمنع رجليه من طاعة أوامر عقله لنقل جسده إلى مكان آخر»[1]. ومن هنا نعرف أن هناك أفكاراً لا سيطرة لنا عليها. «عندما يتمدد الإنسان على مخلعة التعذيب فإنه لا يكون حراً في تنحية فكرة الألم جانباً، ويتحول إلى التفكير في موضوع آخر.»[2] فالإرادة أو الاختيار أوسع نطاقاً من الحرية.

(ب) الحرية هي القدرة على الفعل بناء على التفضيل. لكن قد يفضل الإنسان ما لا سلطان له على تنفيذه، كحال المشلول مع المشي الذي لا يستطيع إليه سبيلاً. ومن ثَمَّ لا يمكن أن توجد حرية حيث لا توجد قدرة على الاختيار، ولكن قد توجد قدرة على الاختيار حيث لا توجد حرية. فالحرية، بشكل دقيق، ليس لها معنى إلا في مجال التطبيق العملي. والفعل إما أن يكون طوعياً حُراً أو إجبارياً، لكن لا يمكننا أن نجزم بأن الإرادة حُرة. يكون الإنسان حُراً عندما يكون فعله طوعياً، ولكن لا معنى للقول بأن الإرادة نفسها حُرة. فالتساؤل عما إذا

(1) جون لوك: الرسالة الثانية في الحكومة المدنية، صدر في عام 1690. (المترجم)

(2) جون لوك: مقالة عن الفهم الإنساني، الكتاب الثاني، حول الأفكار. (المترجم)

كانت إرادة الإنسان حُرة لا يقل سخفاً عن التساؤل عما إذا كان نومه سريعاً، أو ما إذا كانت أخلاقه مستقيمة. الإرادة هي مجرد قدرة الإنسان على الاختيار، وهي موجودة في الإنسان، ومثلها حرية الفعل حين لا يوجد إكراه. ومن ثَمَّ ففي حين أنه نقول- تحت ظروف معينة-: أن الإنسان يكون حراً في الفعل، فمن السخف أن يقال: إن الإرادة، أي القدرة على الاختيار، تمتلك حرية، أي أنها تمتلك قدرة على الفعل بناءً على الاختيار. فالقوتان مختلفتان تماماً، مع أنهما تنتميان للفاعل نفسه. «القوة يملكها الحاملون، والصفات تنتمي للجوهر، وليست ذات قوى»[1].

ولذلك فالسؤال عما إذا كانت الإرادة حرة، هو في الواقع نفس السؤال عما إذا كانت الإرادة جوهراً أو فاعلاً. وإذا قلنا إن الإرادة تختار، أو إن الفهم يفكر، أو إن الإرادة توجه الفهم، أو إن الفهم يطيع الإرادة أو يعصيها، فقد يجوز لنا في هذه الحالة أن نقول بالمثل: إن هناك ملَكة غناء تُغنّي، أو ملَكة رَقص ترقص.

حتى الآن يبدو أن لوك يدافع عن حرية الإنسان على أسس معقولة شاملة، لكن ضآلة إدراكه للقوة الحقيقية لما أظهره من خلاف تصبح واضحة عندما يطرح تصوّره للرغبة.

(ج) تختلف الرغبة في طبيعتها عن الإرادة. فعلُ الإرادة ببداهةٍ فعلُ تفضيلٍ، أو اختيار القيام بأمر دون آخر. لكن الإنسان لا يريد أبداً دون أن تدفعه رغبة ما. ليس هذا فحسب، بل إن إرادته تتطابق دائماً مع رغبته العظمى. فالرغبة شعور بالتوتر، وبعبارة

(1) جون لوك: المقالة، عن القوة، الفصل21. (المترجم)

أخـرى، شـعور بأنـه يريـد شـيئاً ويتـوق إليـه، وفي حـين تتداعـى في داخلـه رغبـات متضاربـة مختلفـة، فالرغبـة التـي هـي أكثـر إلحاحـاً هـي التـي تحـدد مـا يفضّلـه الإنسـان، أو بلغـة أكثـر إلفـاً، الإرادة يحددهـا الدافـع الأقـوى.

ثانيـاً: بعـد أن ميّـز لـوك الرغبـة عـن الإرادة، ورتبهـما بنـاء عـلى التأثـير الخارجـي لـشيء مـادي عـلى شيء مـادي آخـر، اسـتمر في دراسـته لطبيعـة الدوافـع التـي تحـدد الإرادة. والدافـع في جميـع الأحـوال، إمـا رغبـة في اللـذة، أو نفـور مـن الألم.

(أ) اللـذة المنشـودة، كـما يخبرنـا لـوك بشـكل واضـح، ليسـت لـذة بالمعنى المجـرد، وليسـت مفهومـاً لا شـخصياً للـذة، وإنـما هـي تخيـل لـذة معينـة، تبـدو مرغوبـاً فيهـا لفـرد مـا في لحظـة محـددة.

(ب) اللـذة التـي تكـون دافعـاً هـي التـي تبـدو في نظـر الإنسـان اللـذة العظمـى. فالإنسـان «يعـرف مـا يـسرّه أكثـر، ومـا يفضلـه بالفعـل»،[1] ولـو قلنـا غـير هـذا، فـإن ذلـك سـيكون إنـكاراً لنظريـة لـوك في الدوافـع، حيـث يقـرر أن «التوتـر الأكثـر إلحاحـاً» هـو دائـماً الدافـع الـذي يجعـل الإنسـان يفضّـل فِعـلاً عـلى آخـر. ويتحـدد دافـع الإنسـان مـن خـلال قابليتـه للتأثـر بلـذة محـددة. لـذا تعـترف الإرادة الأبيقوريـة بوجـود لـذة عظيمـة في السـعي وراء المعرفـة، ويعـترف المولـع بالعلـم بـأن هنـاك لـذة في إشـباع الحـواس، لكـن الأول لـن يجتهـد في الدراسـة مـا لم يدفعـه إليهـا شـعور بالخجـل أو بـأي دافـع غـيره، كـما أن الآخـر لـن يُشـبع شـهية الطعـام حتـى تتحـرك الرغبـة في ذهنـه.

(1) جون لوك: المقالة، ص 170. (المترجم)

مـا يريـده الإنسـان هـو مـا يظهـر دائـماً عـلى أنـه مناسـب لجلـب اللـذة. فالسـعادة القادمـة مـن عـالم التجريـد لا تحـرّك أحـداً، «وإنـما فقـط ذلـك الجـزء، أو عـلى الأقـل في الجـزء الأكـبر منـه، الـذي يعـد ضروريـاً مـن سـعادته»[1]. لذلـك يبـدو أن كل شـخص يرغـب دائـماً فيـما يبـدو في زمـن معـين عـلى أنـه الخـير الأسـمى بالنسـبة لـه. إذاً سـيكون مـن الطبيعـي أن نسـأل هـذا السـؤال: كيـف يمكننـا أن نلـوم أي شـخص عـلى مـا يفعـل؟ إذا كانـت الإرادة تتأثـر دومـاً بالتوتـر الأكثـر إلحاحـاً، أليـس مـن المتوقـع أن يتـصرف الإنسـان في كل حالـة بـما يقـدر هـو عـلى القيـام بـه؟

ثالثـاً: إجابـة لـوك عـن هـذه الأسـئلة كانـت أننـا أحيانـاً نخلـط بين السـعادة المتخيلـة والأخـرى الحقيقيـة. فنحـن قـادرون عـلى «تعليـق إشـباع رغباتنـا في حـالات معينـة»،[2] حتـى نفحـص- عـلى النحـو الواجـب: أيـؤدي الـشيء الـذي يبـدو جيـداً إلى سـعادتنا الحقيقيـة؟ هنـا تتجـلّى حريـة الكائنـات العاقلة. إن الرغبة الشـديدة في السـعادة هـي ذاتها دافع «يدعـو للحـرص لكيلا نقع في الخطـأ، أو إلى أن نفـوّت الفرصة، ويدعو إلى التحـلي بالحـذر والتـأني والانتباه عند القيـام بأفعال معينـة، فهذه هي وسـائل الحصـول على الغايـة». بناء على هـذا التقرير، لا يمكننـا أن نمنع اللـذة مـن أن تبـدو مرغوبـاً فيهـا مـع أنهـا قـد لا تجلـب السـعادة حقاً، لكـن يمكننـا تعليـق رغباتنا ومنعهـا من تحديـد إرادتنـا لأي فعل، حتى نفحـص بشـكل صحيـح ومنصـف: إلى أي مـدى هـي مناسـبة لتحقيق السـعادة؟ هـذا مـا يفسر سـبب تحمـل الإنسـان للعقوبـة العادلة.

---

(1) جون لوك: المقالة، الفصل 21 عن القوة. (المترجم)

(2) جون لوك: المقالة، فصل، عن القوة. (المترجم)

عندما يختار الإنسان مساراً معيناً لفعل، يصبح جزءاً من سعادته، ويثير فيه الرغبة التي تحدد إرادته مرة أخرى؛ ولكن بالاختيار المتسرع ربما يكون قد فرض على نفسه معايير خاطئة للخير والشر، ومن ثَمَّ هو مسؤول أمام نفسه عما سينتج عن اختياره. لكن لنا أن نسأل كيف يمكن أن تقوم الحاجة لمثل هذا التعليق للرغبات؟

رابعاً: يجيب لوك بأن اللذة الحالية، لمجرد أنها موجودة، تكتسب أهمية لا تستحقها بشكل صحيح. لا شك أن الإنسان لا يمكن أن يخطئ فيما يبدو له أكثر لذة، ولكن عند المقارنة بين اللذة الحالية والمستقبلية، غالباً ما نصدر أحكاماً خاطئة، ومن هنا تأتي ضرورة التأني وتعليق الرغبات. على سبيل المثال، «إذا صاحب لذة الشرب مرض في المعدة، ورأس مصاب بالصداع، منذ اللحظة التي يضع فيها الإنسان كأسه، وهو ما يحدث بالتأكيد مع أناس آخرين بعد ساعات قليلة، ففي ظل هذه الظروف لا أعتقد أن أحداً سيسمح للنبيذ أن يلامس شفتيه، مهما كانت لذة الشرب، ومع ذلك فإنه يشربه كل يوم، ولا يتم اختيار الجانب الشرير هذا إلا بسبب هذه المغالطة المتعلقة بالتوقيت»[1]. هذا هو الموقع الذهني الذي يجب الحذر منه، والاستخدام العظيم للحرية يكمن هنا في «إعاقة التعجل الأعمى».

حتى الآن، يبدو أن لوك قد جعل الغاية هي توفير الفرد أكبر قدر من اللذة لنفسه. لكن يمكن الاعتراض بأن إذابة جميع الدوافع في الرغبة في الملذات الفردية لا يفسر تلك الأفعال التي

---

(1) جون لوك: المقالة، ص 38. (المترجم)

يبدو ظاهرياً على الأقل أنها تتم بدافع احترام الأخلاق، وليس بسبب اللذة التي تجلبها.

خامساً: بناءً على ما تقدم، حاول لوك أن يوفق بين الأسس الأخلاقية لمذهبه في اللذة والالتزام بطاعة القانون الأخلاقي. فالخير والشر الأخلاقيان يتألفان من التوافق أو عدم التوافق بين أفعالنا الاختيارية والقانون المفروض على الفرد من قبل المشرّع، والدافع لإطاعة هذا القانون هو اللذة أو الألم، وهما يرافقان الخضوع له أو انتهاكه. من هذه القواعد الأخلاقية، أو القوانين، هناك ثلاثة أنواع، ولكل واحد منها ثلاثة «إلزامات» مختلفة أو جزاءات. وحيث يوجد القانون لا بد أن يكون هناك ثواب وعقاب مرتبطان به، لأنها محاولة فرض القانون ستكون غير مجدية ما لم يكن المشرّع قادراً على مكافأة الطاعة ومعاقبة العصيان، بالخير والشر اللذين لا يشكلان الناتج الطبيعي للفعل وآثاره.

الأشكال الثلاثة للقانون هي:

(1) القانون الإلهي.

(2) القانون المدني.

(3) قانون السمعة، أي قوة الإجبار التي يتمتع بها الرأي العام.

بالقانون الإلهي نقصد الأوامر والنواهي التي وضعها الله لأفعال الإنسان، سواء تم اكتشافها بواسطة نور الطبيعة أو كشف عنها الوحي. والجزاء في هذه الحالة هو الثواب والعقاب في حياة أخرى، والدافع إلى طاعة هذا القانون، كما في النوعين الآخرين، هو اللذة التي يتصوّر المرء أنها ستنتج عن الامتثال له. يشير القانون المدني إلى القواعد التي

وضعتها الدولة لتضع الحدود لتصرفات شعبها، حيث تفرض أوامرها من خلال عقوبات قانونية، ولديها القدرة على سلب حياة الذي يعصي أو حريته أو بضائعه. وأخيراً، يؤثر القانون الفلسفي أو قانون الرأي العام في الناس من خلال الثناء أو اللوم اللذين تتضمنهما أفعال مختلفة، وفقاً لأحكام العصر أو أعرافه أو النمط السائد فيه.

خضعت نظرية لوك لبعض التعديلات على أيدي شافتسبري[1] وهاتشيسون[2]، إذ وَسَّعَ هذان المفكران التحليل الذي بدأه لوك إلى منطقة أبعد بقليل، لكن بصعوبة يمكن القول بأنهما أضافا أي مبدأ جديد. لم يتخل شافتسبري عن المبدأ القائل بأن اللذة بصورة ما هي الغاية، وأكد أنه إلى جانب رغبة الفرد في متعته الشخصية، فلديه رغبة في أن يستمتع الآخرون بدورهم. لكنّ الاتجاهين المختلفين ظاهرياً يمكن اختزالهما عملياً في اتجاه واحد، في ضمن الإطار الذي يقرر أننا نسعى لمصلحة الآخرين لأن الشعور بسعادتهم يسعدنا. فالخير الأخلاقي عند شافتسبري هو تلك الرغبة المتوازنة التي تجمع سعينا للذتنا وسعينا للذة الآخرين، وهي سمة النبيل من الناس. وهذا الإنسان الأخلاقي خصم لكل أنواع الإفراط والتفريط، سواء في سعيه وراء مصالحه الشخصية أو وراء الصالح العام. وينظر إلى الشر عادّاً إياه شكلاً سيئاً للغاية. ويظهر روحاً معتدلة ولطيفة، مع أنه قد لا يفهم الصعوبات الأخلاقية الكبيرة.

---

(1) أنتوني شافتسبري: فيلسوف وأديب إنكليزي عاش ما بين (1671 –1713) وهو تلميذ مباشر لجون لوك، مع أنه انتقده بشدة، أهم كتبه الأخلاقية (فحص عن الفضيلة والفضل). (المترجم)

(2) فرانسيس هاتشيسون فيلسوف ونافد أيرلندي عاش ما بين (1694 – 1746) تأثر بشافتسبري. أهم كتبه (الفحص عن أصل أفكارنا في الجمال والفضيلة) و(محاولة في طبيعة الأهواء والانفعالات وتطورها). (المترجم)

تقدم هاتشيسون قليلاً على شافتسبري؛ فعن طريق قبوله التمييز بين الرغبة في المصلحة الشخصية والرغبة في الصالح العام، وبين الدوافع «الأنانية» و«الإيثارية» كما تُسمى الآن، ميز بدرجة أكبر بين العاطفة «العمياء» الفورية ذات النزعة الطبيعية والعاطفة «الهادئة» المتزنة المعتدلة القائمة على العقل. ومن ثَمَّ تكون الرغبات العمياء أو الطبيعية مثل شهوات الجوع والعطش في جهة، ومشاعر التعاطف والشفقة في جهة أخرى، في حين أن الرغبات المتزنة أو الرغبات العقلية هي حب الذات وحب الإحسان. والرغبات «الأنانية»، سواء أكانت عمياء أم متزنة، مفيدة ولكنها ليست أخلاقية، لأن كل شخص سيبحث بطبيعة الحال عن مصلحته. والنزعات «الإيثارية» وحدها هي الصالحة من الناحية الأخلاقية وتحتاج إلى أن تُعزز بالحس الأخلاقي الذي بواسطته ندرك الخير والشر على نحو غريزي.

كانت نوايا لوك طيبة، في مذهبه الأخلاقي كما في أجزاء أخرى من فلسفته، ولكن الصورة الذي يتصوّر بها نظريته عقلياً ويصرح بها تتناقض مع الحقيقة التي يؤمن بها ويؤكدها. ولا شيء آخر يمكن أن يأتي في الواقع من فلسفة التسويات هذه، وسنشير هنا إلى بعض التناقضات التي تكتنف مذهبه.

أولاً: لوك قوي الاعتقاد بأن الإنسان فاعل حر، إلا أن تصوّره للعلاقات بين الرغبة والإرادة والحرية تدمر هذا الاعتقاد.

(أ) يعترض لوك على المغالطة السائدة المتمثلة في منح الإرادة نشاطاً يُنسَب إليها، كما يعترض على اعتبار الحرية قوة ذاتية التصرف. فالحر هو «الإنسان» وليست إرادته. لكن عندما نسأل: ما

الإرادة إذاً؟ فكل ما يخبرنا به لوك هو أنها ليست حرية الفعل، وأنها قدرة أو خصيصة لجوهر أو فاعل. ولم يخطر بباله قط أن جعل الإرادة خصيصة لشيء أو لجوهر يدمر كليةً معنى الإرادة والشخصية. إن وصف هذا الشيء المُريد، الإنسان كما يصفه في موضع آخر، بأنه شيء مفكر، يعني تجاهل ما يمنح الإنسان شخصيته المميزة. فكيف يختلف هذا الشيء الذي يقال له الإنسان عن غيره؟ الاختلاف الوحيد من وجهة نظر لوك هو أن خصائص الشيء المسمى بالإنسان ليست نفس خصائص الشيء الذي نسميه مادة. الشيء المادي بدوره يملك قوى من وجهة نظر لوك، على سبيل المثال، يخبرنا لوك بأن الشمس تملك القدرة على إذابة الشمع.

هكذا، مع وجود هذه القدرة، لا يوجد في الإنسان ما يميزه عن أي شيء آخر. تتمتع الشمس بقدرة على إذابة الشمع، ويتمتع الإنسان بالقدرة على الاختيار، ولكن ما لم نتمكن من البرهنة على أن الاختيار مرتبط بالإنسان بطريقة مختلفة كلية عن تلك التي ترتبط بها قدرة الشمس على إذابة الشمع، فلن نتمكن من التمييز بين الإنسان وأي شيء آخر من كائنات الطبيعة. عندما نقول: إن الإرادة أو الاختيار قدرة مرتبطة فقط بشيء مفكر، فنحن لا نجعل الإنسان مختلفاً في الجوهر عن الأشياء التي تعمل دون تفكير. عند لوك، «أن تفكر» يعني بداهة أن تمتلك قدرة معينة، و« أن تريد» يعني أن تمتلك قدرة أخرى، لكنّ هاتين القدرتين، مع أنهما ينتميان إلى جوهر واحد هو الإنسان، هما قدرتان منفصلتان ومتمايزتان. إذاً فالإرادة هي

مجـرد حـال مميـز للفعـل، لا تختلـف في النـوع عـن فعـل الشـمس عندمـا تذيـب الشـمع. الإنسـان يتـصرف عـن طريـق الاختيـار، والشـمس تعمـل عـن طريـق إذابـة الشـمع، لكـن الفعـل في واحـد منهـما ليـس بأكثـر حريـة مـن الآخـر.

(ب) يصبـح هـذا أكثـر وضوحـاً عندمـا ننظـر إلى تصـوّر لـوك للحريـة. فالحريـة، كـما يصفهـا، هـي باختصـار: التـصرف بطريقـة معينـة في حـال غيـاب الإكـراه الخارجـي. وعندمـا نفصـل فعـل الإنسـان عن إرادتـه، لا يعـدو الأمـر أكثـر من مجـرد حـال للحركـة. فعندمـا يختار الإنسـان المشي تحدث الحركـة الجسـدية إذا كانت وظائفه الجسـدية في حالـة طبيعيـة، وإذا لم يُمنَـع مـن الحركة عـن طريق الإكراه الجسـدي. وبالتأكيـد سـتذيب الشـمس الشـمع إذا لم يكـن ثَـمَّ عائـق جـوي أو غـيره مـن العوائق التـي تمنع عملهـا. لكننا لا ننسـب حريـة الفعل إلى الشـمس، وبالمثـل لا يمكـن أن ننسـبها إلى الإنسـان. فليس للإنسـان قـدرة عـلى جسـده أكثـر مما للشـمس عـلى الشـمع. يتحرك الجسـد في حـالات معينـة بعد أن يـمارس الإنسـان فعـل الاختيـار، وفي حالات أخـرى لا يتحـرك كـما في حالـة الشـلل؛ ولكـن في الحالتـين، كل مـا يمكننـا قولـه مـن وجهـة نظر لوك، هـو أن الحركـة في بعـض الأحيان تحـدث بعـد الاختيـار، وأحيانـاً لا تحـدث. الحريـة ليسـت موجـودة، بـأي معنـى يـدل على قـدرة الإنسـان عـلى الحركـة الجسـدية. فالحركة حتميـة، بشـكل مسـتقل عـن الإنسـان، بقـدر ما هـي حتميـة في حالة الحجَر.

(ج) إذاً وفقـاً لتصـوّر لـوك للأمـر، الإنسـان ليـس حُـراً بـأي معنـى ذي أهميـة، لا في فعلـه ولا في إرادتـه، كـما أنـه ليـس حـراً في رغباتـه؛ لأن

الرغبة، كما يفسرها، هي باختصار: القابلية للذة والألم، وهذه القابلية ليست سوى صفة أخرى للشيء المفكر، وما يرغب فيه الإنسان هو ما تجعله طبيعته يرغب فيه. وكما يخبرنا لوك، فالطالب خاضع بشكل خاص للذة التي ترافق السعي وراء المعرفة، كتذوقه للذة الحنك، والإنسان لا يستطيع أن يُركّب ذاته ولا أن يفككها، وبالتالي لا يستطيع أن يمنح أي رغبة قدرة أكثر أو أقل مما يجد في نفسه. فالقط يتلذذ باصطياد الفئران، والباحث يجد لذته في تكديس المعرفة، ولكنها لذة واحدة تنبع من القابلية الموجودة في كل منهما. وبالتالي لا توجد حرية في الرغبة، كما هو الحال في الإرادة أو الفعل؛ وهذا يعني عند لوك أنه لا توجد حرية على الإطلاق لدى الإنسان.

(د) نحن مضطرون للسير إلى النتيجة ذاتها عندما نفحص رؤية لوك للعلاقة بين الرغبة والإرادة. لماذا تتغير إرادة الإنسان في المناسبات المختلفة؟ السبب سنجده في طبيعة الرغبة بوصفها تخيلٌ للذة. فعند الأشخاص المختلفين، أو الشخص الواحد في ظل ظروف مختلفة، تظهر لذة واحدة في مخيلته على أنها مفضلة على غيرها. بسبب حب المعرفة، ينسى الإنسان رغباته الحسية حتى يدفعه الجوع دفعاً لتناول وجباته، في حين يهمل آخر الدراسة، ويعيش من أجل ملذات الحس، حتى يغير مساره بدافع أقوى، هو الخجل من جهله. ولكن بما أن رغبة كل إنسان لم تتحدد بواسطته هو، وإنما حُدِّدَت له، والرغبة هي التي تحدد له إرادته فمن ثَمَّ ما يفضله هو الشيء الوحيد الذي يستطيع أن يفضله، والحرية كلمة بلا معنى. إن «التوتر» الأقوى هو الذي

يحدد الإرادة، والتوتر نفسه هو باختصار: الرغبة في اللذة التي تكون هي أقوى في ذلك الوقت بالنسبة له وفي حالته. ومن ثم تتحدد أفعال الإنسان بشكل ثابت كما لو كان إنساناً آلياً. وحتى نتخلص من التصوّر الخيالي الذي يمكننا من الحديث عن الإنسان باعتباره شيئاً مفكراً أو راغباً أو مُريداً، وأن الفكرة قدرة، وأن الرغبة قدرة أخرى، وأن الإرادة قدرة ثالثة، وأن هذه الثلاث تختلف عن الفعل؛ وحتى نرى الغلط في هذه الفكرة الميكانيكية عن الطبيعة البشرية، سوف تظل حرية الإنسان مجرد اعتقاد لا يمكن محوه، ولكنها ليست حقيقة منطقية.

ثانياً: قد أُذكّر بأن لوك حاول الحفاظ على الحرية بقوله: إن الإنسان، مع عجزه عن منع بعض الرغبات من الظهور في ذهنه، فقد تكون لديه القدرة على تعليق رغباته، وعلى اختيار مسار الفعل الذي يضعه العقل المستنير أمامه على أنه الأفضل. لقد عبّر لوك هنا عما نشعر به جميعاً بأنه صحيح إلى حد لا شك فيه، ولكن من المؤكد تماماً هنا، كما هو الحال دائماً، أن نظريته لن تسمح له بإثبات ما يؤكده. وكما أوضح هيوم فيما بعد فإذا سلمنا بأن الإرادة تُحَدد دائماً من خلال صورة من صور المشاعر، فلا شيء بالتالي يمكن أن يتسبب في تعليق أي رغبة سوى رغبة أخرى. إذا كان لدى العقل القدرة على منع الرغبة من التحكم في الإرادة، فيجب أن يكون قادراً أيضاً على تحريك إرادة نفسه، في حال غياب كل رغبة. وفقاً لمبادئ لوك، تعليق الرغبة يجب أن يَنتُج عن قدرة أو قوة تتصرف على عكس الرغبة، ومن الواضح أن هذه القدرة نفسها مؤهلة لتحريك الإرادة.

ولكن في حال الاعتراف بأن الدافع إلى الفعل هو شيء مختلف عن الشعور باللذة، فماذا سنصنع بمقولة إن الدافع الوحيد هو الشعور باللذة؟ إما أن نتخلى عن رد الإرادة إلى التوتر الأكثر إلحاحاً، أو أن ننكر قدرة الإنسان على تعليق الرغبة، مثلما أنكرنا قدرته على خلق الفعل دون رغبة.

ثالثاً: يقدم لوك، في تصوّره للخير والشر الأخلاقيين، مزيجاً من حسن النية والأداء العقيم، يشبه ما رأيناه في جزء آخر من نظريته. لقد شعر بأن هناك اختلافاً جذرياً بين الخير والشر، ولكنه أسس نظرية اللذة في مذهبه على نحو لم يسمح بتسويغ هذا الشعور. فالفعل الخيّر عنده هو الذي يتوافق مع القانون بفروعه: الإلهية والمدنية والفلسفية. وهذا القانون- مع كونه يتجاهل كل سلطة ما عدا سلطة عقل الإنسان- يُفرَض من الخارج على يد مشرّع القانون.

إذاً ما الذي يمنح القانون سلطته على الفرد؟ كيف يطبقه الفرد على نفسه ويجعله دافعاً لفعله؟ الجواب هو أن وجوب الانصياع للقانون يعني للفاعل تَحَقُّقَ اللذة التي يعتقد أنها ستنجم عن الطاعة، وتحقُّق الألم الذي قد يصيبه إن عصى. لكن لماذا لم ينجح توقع الألم الذي قد يترتب على المخالفة في ردع البشر عن مخالفة القانون؟ لأن إرضاء الرغبات الفورية بالنسبة لبعض الناس هو الدافع الأقوى، أي أنه يبدو مرغوباً فيه بدرجة أقوى من ألم العقاب المحتمل في المستقبل. ولكن في نظرية لوك الخاصة، اللذة التي تعمل دافعاً هي ما يبدو للإنسان في اللحظة أنه الأكثر لذة، ولا يمكن للإنسان زيادة هذه اللذة

أو النقص من القَدْرِ الذي يظهر فيها، ولا يستطيع أن يمنعها من تحديد إرادته كما رأينا؛ فكيف يلام الإنسان إذاً على عجزه عن فعل ما لا سلطان له عليه؟ إذا كانت لذة المجرم مرغوباً فيها في ذهنه بصورة أقوى من ضغط القانون، فمن المؤكد أنه سيرغب في تحقيقها. أما القول بأنه تجب عليه طاعة القانون فهو كالقول بأنه يجب ألا يفعل ما سيجلب له على المدى الطويل أقصى درجات السعادة. لكن مع أن فعله قد يدعوه فيما بعد إلى الأسف، لا يمكن هذا أن يكون حجة للومه. لقد فعل الإنسان ما سمحت له طبيعته وحدها بفعله، ولا يمكن وصفه بأنه مذنب أخلاقياً أكثر من الكلب «المؤشر» الذي لا يؤشر، أو كلب «تيرير»[1] عندما لا يصطاد الجرذان. والنتيجة هي أن نظرية اللذة الأخلاقية عند لوك تشتمل على تدمير شامل للأخلاق.

(1) نوع من الكلاب تتم تربيته في الأصل لاصطياد الحشرات. (المترجم)

الفصل السادس

هيوم

وجدنا في ديفيد هيوم مفكراً لا يقدّم أي تسويات كتلك التي نجدها في أطروحات لوك وسمات فكره. وهو يرى أن كل معرفتنا المباشرة بالأشياء محصورة بالحالات العابرة لوعي الإنسان، وليس هذا فحسب، بل إنه من المستحيل علينا أن نبرهن على حقيقة متمايزة عن تلك الحالات. هنا نجد أن «جوهر» الأشياء، الذي بدا للسيد لوك غامضاً جداً، غامضٌ فقط لأنه من نسج الخيال.

معنى الجوهرية ينحصر فقط في عودة ظهور انطباعات معينة في وعينا، انطباعات مشابهة لتلك الذي كانت لدينا في السابق. لكن تكرار حدوث الانطباع نفسه أو حزمة من الانطباعات لا يخوّلنا لأن نقول بأن هناك جوهراً قائماً بذاته، يستمر في الوجود في حال عدم إدراكنا له. وبما أننا لا نستطيع أبداً إثبات وجود الأشياء فيما سوى لحظة ظهورها في وعينا، فمن العبث الحديث عن روابط من العلاقات بين الأشياء. فبما أنه لا يوجد جوهر يربط، فلا يمكن ربطها. عادة ما نقول: إن شيئاً ما سببٌ لشيء آخر، فنقول مثلاً: إن النار تبث الدفء فينا عندما نُقرّب أيدينا من الشعلة، ولكن من وجهة نظر المعرفة،

كل ما يمكن قوله بشكل صحيح هو أننا لم نجد الشعور بالدفء إلا مصحوباً بالانطباع بالنار أو تذكّرها. حقيقة أن الشعور الواحد يرتبط غالباً بشعور آخر يرفع فينا معدل التوقع بأنه عندما يكون لدينا الشعور الأول فسيكون لدينا الآخر. هذا التوقع لم يخب أبداً، ومع ذلك لا يحق لنا أن نستنتج أن العلاقة المنتظمة بين شعوري بالنار والدفء التي سادت حتى الآن لا يمكن أن تنفصم. ومقدار التكرار- مهما كثر- لا يمكن أن يمنحنا الحق في تأكيد الارتباط الضروري بين الأشياء، وكل ما يمكننا تأكيده بشكل صحيح هو رابط العادة أو انتظام التعاقب في أفكارنا.

ثَمَّ أمر آخر رأى هيوم أنه يترتب على نظرية لوك في المعرفة عندما يتم تطويرها فتصل لنتائجها، وهو أن ما نسميه «الذات» ليس بجوهر ولا حامل يتميز عن تيار المشاعر الذي يصنع حياتنا الذهنية. سيبحث الإنسان في وعيه عن أي شيء غير انطباعات الحس الواضحة أو نُسخها التي هي أقل وضوحاً في الذاكرة والخيال، لكنه بحث عبثي. وما يعنيه الإنسان عندما يقول (أنا) ليس سوى سلسلة الأفكار التي تحدث واحدة تلو الأخرى في تجربته. إنه واعٍ، من لحظة إلى لحظة، بشعور جديد، وما يسميه هو (نفسي) ليس سوى الوعي المتغير على الدوام.

سنرى أن هيوم، في تصوّره لطبيعة المعرفة كما سيأتي، لم يتردد لحظة في الضرب بفأسه على جذع الشجرة دون أن يلتفت لعاطفة التقديس التي يحملها الناس لمعتقداتهم. لقد قرر لوك أن معرفتنا الحقيقية تأتي مَن إحساسنا الخاص، وهيوم لا ترضيه الآراء الفاترة. إذا كان وعيي مقصوراً فقط على إحساسي، فأبعِد عنا جواهرك المجهولة، المادي منها والذهني، ودعنا نحافظ على تناغمنا مع أنفسنا على الأقل.

وفي الواقع، يمكن أن نقول: إن هيوم قد وضع «اللمسة الأخيرة» لتكتمل النظرية الفردية في المعرفة، تلك التي بدأت مع حسيّة بروتاغوراس واستمرت على أيدي أرسطبوس وأبيقور، وتبناها هوبز، وصاغها لوك. ولو استطاعت أي نظرية أن تظهر نفسها تاريخياً على أنها تحمل في ذاتها بذور تدميرها، فإنها دون شك ستكون النظرية الحسية التي تقول: إن المعرفة تأتي من الحالات المباشرة للحس.

الكلمة المفتاحية عند هيوم هي «شامل»، وقد استخدمها في مذهبه الأخلاقي وفي نظريته في المعرفة على حد سواء. ولذلك لم يقع في التذبذب بين الحرية والضرورة، والرغبة والعقل، واللذة الفردية والقانون الموضوعي.

أولاً: نفى لوك عن الإرادة اتصافها بالحرية؛ لكنه بدا أمام نفسه مدافعاً عن حرية الإنسان عندما قرر أن الإنسان حرٌّ مع أن إرادته ليست حرة. هذه المراوغة لا نجدها فيما كتبه هيوم عن الحرية. يمكنك أن تطلق مسمى الحرية إن رغبتَ على «العفوية»، وهي أي فعل يتم دون إكراه، ولكن فعل الحرية يعني الضرورة بالمعنى الدقيق للمصطلح. وماذا نعني بالضرورة غير الانتظام في تعاقب الأحداث، أو بالأحرى في نظام أفكارنا؟ من خلال هذا الاختبار، اتضح أن تصرفات الإنسان تتصف بالضرورة كقانون الجاذبية. لو أتينا برجلين لهما نفس الشخصية والمزاج، ووضعناهما في نفس المحيط على وجه التمام، فسيقومان بنفس الأفعال بالضبط. قد يبدو لنا أن الناس في بعض الأحيان يتصرفون دون أي دافع، ولكن هذا إنما يقع بسبب صعوبة معرفة الدافع. ولو كنا على

دراية تامة بكل الظروف المحيطة بهما وبمزاجيهما، فسنجد أن أفعالهما مرتبطة بشكل صارم بسلاسل من الضرورة، كالضرورة التي تحكم تفتح فصل الربيع. هناك وحدة ثابتة بين الدوافع والأفعال، لا تتضح فقط في أحكامنا العادية، بل في كل قوانين الإنسان التي تأسست على الثواب والعقاب، تفترض أن «الدوافع لها تأثير على العقل، وتنتج الأفعال الخيّرة وتمنع الشريرة»[1].

ثانياً: بعد خلع القناع الذي أخفى به لوك، عن نفسه وعن الآخرين، طابع الضرورة الذي يحكم مذهبه فيما يتعلق بالحرية، يُكمِل هيوم العمل فيُظهر أن الدافع الوحيد الذي يتم من خلاله تحديد أفعالنا هو الرغبة في اللذة، والعقل عاجز عن إعاقة الرغبة عن الفعل، كعجزه عن إنشاء الأفعال بنفسه. هذا الاعتراض سبقت الإشارة إليه، لكن قد يكون من المفيد أن يُدرس بشكل كامل.

(أ) لا يمكن أن يكون العقل وحده دافعاً لأي فعل للإرادة. إذاً، بأي شكل يعمل العقل؟ قد يأخذ ذلك شكل إدراك العلاقات المجردة، كتلك التي تضطلع بها الرياضيات. لكن لا أحد يقول: إن معرفة جدول الضرب، أو مبادئ إقليدس، أو حساب التفاضل، لها في حد ذاتها تأثير على أفعال الإنسان. لا شك أن من الضروري أن تعرف أن 7 + 5 = 12 عندما ترغب في دفع قيمة فاتورتك، لكن هذا الجزء المهم من المعرفة لن يُجبرك على دفع تلك القيمة. فالتفكير المجرد أو البرهاني لا يمكن أن يؤثر أبداً على أفعالنا، وإنما يكتفي فقط بتوجيه أحكامنا

(1) ديفيد هيوم: أطروحة في الطبيعة الإنسانية. (المترجم)

فيما يتعلق بالسبب والنتيجة. هل سنقول: إن انشغال العقل بالعلاقات السببية للأشياء يمكن أن يعدّ دافعاً للفعل؟ من الواضح بما فيه الكفاية أن رغباتنا تدفع العقل صوب العمل. إذا خاف التاجر من الإفلاس فمن الطبيعي أن يفتش في عقله عن وسائل تحقق له النجاة من مصيبة خطيرة. ولكن فعل التفكير هذا الذي بواسطته نتصوّر علاقة الوسائل بالغايات، لا يؤدي إلى أي دافع للفعل، بل العكس هو الصحيح؛ فدافع الفعل هو الذي يبعث دافع التفكير. وما كان التاجر ليزعج نفسه بالتفكير في الأسباب المحتملة للإعسار، لولا أن شعوره بكراهية الألم قوي جداً بحيث يدفعه للتفكير. «ما دامت الأشياء في ذاتها لا تؤثر علينا، فعلائقها لا يمكن أن تمنحها أي تأثير، ومن الواضح أنه بما أن العقل ليس سوى اكتشاف لهذا العلاقة، فلا يمكن للأشياء بما لديها من وسائل أن تؤثر علينا».[1] ومن ثَمَّ جاءت الخلاصة أن العقل لا يمكن أن يكون دافعاً للفعل، لا في شكله العلمي تصوّراً للحقيقة المجردة، ولا في شكله العملي معرفةً للأسباب.

(ب) بما أنه لا يمكن للعقل وحده أن ينتج أي فعل، فهو غير قادر على معارضة تفضيلاتنا بأي شغف أو عاطفة. السبيل الوحيد الذي يمكن بها أن يحرف العقلُ مسار الإرادة هي أن يقدم لنا حافزاً في الاتجاه المعاكس لرغبتنا. هذا الحافز إن عمل وحده فقد يكون قادراً على إنتاج الإرادة. ولا شيء يمكن أن يعارض أو يؤخر حافز العاطفة، إلا الحافز المعاكس. وإذا كان هذا الحافز

(1) ديفيد هيوم: أطروحة في الطبيعة الإنسانية، ص 414. (المترجم)

المعاكس ناشئاً عن العقل، فإن هذه الملكة الأخيرة ستكون ذات تأثير أصيل على الإرادة، ولا بد أنها ستكون قادرة على أن تكون سبباً، أو عرقلة، لأي فعل إرادي. ولكن إذا كان العقل محروماً من التأثير الأصيل، فعندها سيكون من المستحيل عليه أن يصمد أمام أي مبدأ له مثل هذه الفعالية، ولن يبقى العقل في حالة تعليق ولو للحظة.

وهكذا يبدو أن المبدأ الذي سيعارض رغبتنا لا يمكن أن يكون هو نفسه عقلياً، ولا أن يُنسب إلى العقل بشكل صحيح. «حديثنا لن يكون حاسماً ولا فلسفياً عندما نتحدث عن الصراع بين الرغبة والعقل. فالعقل عبد للعواطف، ولا يمكنه أن يكون إلا كذلك، ولا يمكنه أبداً التظاهر بأي شيء غير خدمة العواطف وطاعتها».[1] إذاً الدافع وراء كل فعل يأتي من الرغبة في اللذة ومن النفور من الألم، والوظيفة الوحيدة للعقل العملي تنحصر فقط في أن يخبرنا بالوسائل التي يمكننا من خلالها توفير الأول وتجنب الآخر، في أفضل صورة.

ثالثاً، يقسّم هيوم الرغبات، أو «العواطف» كما يسميها، من الناحية النظرية إلى فئتين: الرغبات المباشرة وغير المباشرة. لكنه من الناحية العملية يضيف إليها فئة ثالثة.

(أ) الرغبات المباشرة هي تلك التي تنبع من الذهن دفعة واحدة عند التأمل في شيء ما. عندما يرى الإنسان أو يفكر في منزل جميل على سبيل المثال فهو لا يستطيع منع الشعور بالرغبة فيه،

(1) ديفيد هيوم: نفس المصدر. (المترجم)

تظهر في عقله. وإذا كان ثَمَّ يقين أو احتمال قوي بأنه سيحصل على ذلك المنزل، فإنه سيشعر بعاطفة الفرح تتخلله. وإذا كان احتمال الاستحواذ راجحاً إلى حد ما، فإنه سيشعر بالأمل، وإذا كان ثَمَّ حاجة إلى بذل بعض الجهد من جانبه للحصول على ذلك المنزل، فهنا تنشأ الإرادة أو المشيئة. وهذه العواطف الأربع: الرغبة والفرح والأمل والإرادة، ونقائضها النفور والحزن والخوف، مجتمعة تُشكل العواطف المباشرة.

(ب) الرغبات غير المباشرة هي الفخر والتواضع والحب والكراهية، وهي تتعلق بمشاعر اللذة التي نجلبها لأنفسنا أو للآخرين. إن لذة التفكير في أي شيء جميل نملكه تثير فينا الفخر، وإذا كان هذا الشيء مُلكاً لشخص آخر فإنه يثير فينا شعوراً بالحب. ينبغي أن يُعلم أن هيوم يستخدم مصطلح «الحب» للإشارة إلى جميع المشاعر التي نحملها تجاه رفاهية شخص آخر، وتتراوح من التقدير المبدئي إلى العاطفة الشديدة.

(ج) الفئة الثالثة من الرغبات، لم يقرّها هيوم صراحة، وإن كان قد ذكرها، وهي تلك التي تأخذ شكل الحافز الطبيعي أو الغريزي، مثل الشهية الحسية وغريزة الانتقام والغريزة الاجتماعية.[1] إنها عواطف لا تنطلق من رغبات اللذة والألم، بقدر ما ترفع من مستوى الشعور باللذة والألم. ومع ذلك لم يمنع هذا التمييزُ هيومَ من التحدث عن هذه الفئة كما لو كانت هي ذاتها رغبات للذة.

(1) الغريزة الاجتماعية مصطلح من مصطلحات علم النفس، يشير إلى الرغبة في التواصل الاجتماعي والشعور بالانتماء، ويتجلى في الميل إلى التجمع والانتماء والانخراط في سلوكيات جماعية. (المترجم)

رابعاً: يترتب على ذلك أن الدافع الذي يقود الإنسان إلى الفعل هو دائماً إحدى هذه الرغبات. والسؤال التالي هو: كيف يمكن أن نميّز الأفعال الفاضلة عن الأفعال الشريرة؟ ما مصدر الاستحسان والاستنكار الأخلاقيين؟ جواب لوك هو أن الفعل يكون مُستحسناً من الناحية الأخلاقية عندما يظهر منه احترام القانون. لكن هذا الجواب يضع الأخلاق في وادٍ آخر بعيد عن الرغبة في اللذة. هناك تناقض بين التأكيد على أن اللذة هي الدافع لجميع الأفعال، والتأكيد الآخر على أن بعض الأفعال تُفعل، لا بدافع اللذة بل بدافع احترام القانون، وهيوم لا يمكن أن يسمح لهذا التناقض أن يمر دون منازعة، ولذا فهو يسعى للبرهنة على أن جميع الأفعال التي تسمى فاضلة، تسمى هكذا بسبب اللذة التي تقدمها لمن يتأمل في اتجاهها العام.

(أ) يبدو التعاطف كافياً في بعض الحالات لتفسير الشعور بالاستحسان الأخلاقي. فبناءً على هذا المبدأ يفسر هيوم الطريقة التي ينظر بها إلى أعمال الخير. فبما أننا نستطيع أن نتفهم وجهة نظر الآخرين، نغض الطرف عن الآثار المباشرة للأفعال على أنفسنا، ونتعاطف مع اللذة التي تحققها للآخرين. ودون حاجة لإقرار أو لوم أفعالنا بشكل مباشر، نجد أن العمل الخيري الذي نقوم به يستدعي فينا الشعور بالفخر. في المقام الأول، نتعاطف نحن مع لذة الآخرين أو ألمهم، وبهذا الميل المستمر للتعاطف نضع حدوداً لمشاعرنا.

(ب) ليس هناك حاجة إلى أكثر من التعاطف لتفسير تلك الأفعال التي تثير فينا مباشرة شعوراً باللذة أو الألم. لكن ماذا سيقال

عن تلك الأفعال التي يكون لها تأثير مباشر يُنتج فينا الشعور بالألم، ومع ذلك نقرّها أخلاقياً؟ بعبارة أخرى، كيف سنقوِّم الأحكام الأخلاقية على ضوء من قوانين العدالة؟ العدل فضيلة «مصطنعة»، أي أنها ترفع معدل اللذة الآتية من الاستحسان الأخلاقي، بشكل غير مباشر. لكن هيوم حاول أن يظهر أن اللذة التي يشعر بها المرء جراء قيامه بالأعمال العادلة هي عبارة عن تطور نشأ للذة التعاطف المباشر نتيجةً للأعمال الخيرية، وأنها تعتمد على نفس الرغبة الأساسية في اللذة. تحدث هيوم عن المجتمع الذي يقوم على العقد وعلى أساس من المصلحة الذاتية، لكنه لم يزعم، كما زعم هوبز، أن الحقوق تخرج إلى الوجود بموجب ذلك العقد، ولم يتبنَّ وجهة نظر لوك في أن تلك الحقوق موجودة قبل وجود الحكومة، أو أن الحكومة تؤكّدها فقط. ووجهة نظره هي أن قواعد العدالة تنطلق من نفس المصدر الذي يجعل الناس يحافظون على عهودهم.

بطبيعة الحال، نحن نرغب في مصلحتنا ومصلحة من تجمعنا بهم روابط الدم أو العلاقات الشخصية، فالسلع الخارجية غير كافية لتلبية احتياجات الجميع، ومن ثَمَّ «تشتق العدالة أصلها من الأنانية وندرة الكرم الإنساني والتوفير الهزيل الذي حققته الطبيعة للرغبات»،[1] ومن ثَمَّ تكون العدالة غير طبيعية، بل مصطنعة. والتفكير في الخسارة العامة التي يسبّبها انعدامُ الشعور بالأمن على الممتلكات أدّى إلى نشوء «اتفاقية ضمنية»

(1) ديفيد هيوم: أطروحة في الطبيعة الإنسانية. (المترجم).

تَوافق عليها كل أعضاء المجتمع، ليمتنع المرء عن مد يده إلى ممتلكات الآخرين.

ولكن لماذا قرننا أن احترام قواعد العدالة فضيلة، ومخالفتها رذيلة؟ من المؤكد أن السبب ليس كما اعتقد لوك، بأن الأمر مفروض من قبل سلطة خارجية على الفرد. يجب البحث عن التفسير في الرغبة في اللذة، فهي ما يؤدي إلى تأسيس العدالة. تفسير هيوم هو أنه ما دام المجتمع صغيراً، يمكن للرجال أن يبصروا في لمحة ما هو من مصلحتهم، ومن ثَمَّ تصبح المصلحة الذاتية دافعاً كافياً. ولكن مع توسع المجتمع لا تبقى مصلحة الفرد واضحة بالبداهة، بل تدخل مبادئ أخرى إلى دائرة التأثير.

المبدأ هو التعاطف، وبه يُفهم الشعور باللذة التي تكون في ذهن الإنسان عندما يتأمل في فعل شخص آخر، والاتجاه الذي يسير فيه هذا المبدأ هو إسعاد المجتمع.

ومن ثَمَّ فالشعور بالتعاطف الذي يفسر به هيوم فضيلة العدالة المصطنعة هو نوع خاص من اللذة يختلف عن كل الملذات الأخرى. إنه شعور باللذة ينشأ في عقولنا حين ننظر إلى فعل بعيد عن دائرة اهتمامنا، والنظر إليه يتم من خلال اتجاهه العام. نحن لا نشعر بالاستحسان الأخلاقي لكل فعل يجلب اللذة لشخص آخر، بل نستحسن فقط تلك الأفعال التي نجد فيها نزعة عامة لتحقيق اللذة. وهذا التعاطف مع ما يجلب الفرح للزوجة وللعائلة سيؤدي أيضاً إلى الموافقة على هروب مجرم من العقاب، ولكن إذا تذكرنا أن أفعاله تنزع

للتسبب في آلام متزايدة للمجتمع، فإن تعاطفنا سينقلب رأساً على عقب، فنوافق على إدانته. وهكذا فالاستحسان الأخلاقي هو شعور في ذهن الإنسان الذي يتبنى موقف المتفرج غير المتحيز؛ إنه لذة التعاطف الذي ينشأ عن تصوّر الفعل كشيء يفضي إلى مصلحة الآخرين.

خامساً: بفرض أننا أوضحنا أصل القانون والعرف، وأخذنا في الحسبان استحساننا الأخلاقي للأفعال التي تتوافق معهما، دون الابتعاد عن المبدأ القائل بأن كل الأفعال تنطلق من الرغبة في اللذة، مع كل هذا، يبقى سؤالان بلا جواب: ما دافعُ الفضيلة؟ ولماذا يجب أن أطيع القانون؟ لقد أَذْهَلَنا من هيوم قولُهُ بأن الفعل لا يمكن أن يكون فاضلاً إلا إذا انطلق من دافع يختلف عن الشعور بالواجب الأخلاقي. هذه النتيجة المنطوية على المفارقة أتت من مقدمات منطقه. فالدافع إلى أي فعل هو دائماً رغبة من نوع ما. لماذا نلوم الأب على هجره لأطفاله؟ ليس لأنه يخالف القانون بهذا الهجر، ولكن لأن لديه نقصاً في العاطفة الطبيعية. لماذا نرى الإنسان الذي يقوم بأعمال الإحسان فاضلاً، إن لم يكن السبب هو مشاعره الخيّرة؟ الأب الذي يرعى أولاده، أو الإنسان الذي يقوم بأعمال إنسانية، لمجرد أنه يعتقد بوجوب ذلك عليه، هو في الواقع يتحرك بناء على الرغبة في أن يصبح، أو أن يَظهر لنفسه، في غير صورته الحقيقية. بعبارة أخرى، أفعال الإنسان الخيرة تنطلق من «الفخر»، أي اللذة التي يحصل عليها من ممتلكاته، أو تنطلق من «الحب»، أي اللذة التي تنجم عن حصول الآخرين على ما

يجلب لهم السرور. بكلمات واضحة، الدافع بالنسبة إلى الفاعل هو الرغبة في السمعة الطيبة عند الجيران.

أولاً: قدم هيوم النظرية الفردية للإرادة بوضوح وقوة غير مسبوقين. فإذا كان وعي الإنسان مجرد سلسلة من المشاعر التي تحدث له، فكل عنصر في الفعل البشري سيظهر بنفس الدرجة في الأحداث الأخرى. ويوجد شعور معين بالرغبة، بدرجة معينة من الشدة، حين ينشأ فينا، والتفسير الوحيد الذي يمكننا تقديمه عنه هو أنه في واقع الأمر يَحدث، وبالشدة التي وجدناها، وهذا الشعور يتبعه شعور آخر نميّزه ونسميه الاختيار.

في العقل، الذي هو سلسلة المشاعر نفسها، لا يمكن أن يكون هناك شيء إلا ما يوجد في المشاعر، ومن ثَمَّ يكون العقل هو عبد العواطف، ولا مناص له عن ذلك، أو على الأصح، العقل هو نفسه العواطف. والطريقة الوحيدة لتجنب ضرورة هيوم نجدها في تحدي التفسير الذي يقدمه لطبيعة العقل البشري، والخطأ الجذري في هذا التفسير يكمن في اختزال الوعي في مجرد تدفق المشاعر. ولو كانت حياتنا العقلية بهذه الطبيعة ما كنا قادرين، كما يفترض هيوم، على مجرد التوهم بأننا لسنا مجرد مشاعرنا. ويمكن التدليل على صحة هذا من خلال النظر في صلة الرغبة بالإرادة.

هَب أنه نشأ في وعي إنسان فجأة شعور بالجوع، وتبعه حافز للأكل، وهو الحافز الذي تأتي بعده الحركة الحسية لأكل الطعام الذي يكون في متناول اليد. هنا يظهر بوضوح ألا موازنة بين

الرغبـات، ولا يوجـد وعـي بأشـياء مختلفـة عـلى أنهـا مرغـوب فيها، ولا إرادة معينـة تتجـه صـوب أحـد تلـك الأشـياء بعينـه. فتعاقـب الشـعور بالعـوز والحافـز لـلأكل والتسلسـل الخارجـي للحـركات، كلهـا مـن نفـس طبيعـة الحركـة في كـرة البليـاردو عنـد ضربهـا بكـرة أخـرى، فتتبـع حركـة العصـا في يـد اللاعـب. ولكـن يمكـن القـول بـأن الحاجـة الأصليـة المتمثلـة في الجـوع، لـو لحـق بهـا رغبـات أخـرى، فسـوف ينشـأ الـصراع بينهـا. هـذا تفسـير صحيـح إلى حـد مـا بالنسـبة للحيوانـات، فالكلـب قـد يدفعـه الجـوع ليسرق قطعـة مـن اللحـم مـا لم يـبرز خوفـه مـن العصـا دافعـاً أقـوى. لكـن هنـاك شـك في أن يكـون هـذا تفسـيراً مناسـباً، حتـى لـوكان ذلـك لفهـم تـصرف الكلـب. ولـو كان صحيحـاً، فإننـا لـن نحتـاج إلى افـتراض شيء آخـر غـير شـعور أقـوى ينشـأ، ويطـرد الشـعور الأضعـف، ويسـتحوذ عـلى كل المجـال لنفسـه، ثـم ينشـئ حركـة جسـدية كـما في حالـة كـرة البليـاردو. ومـا يقـال عـن الحيـوان في مثـل هـذا التفسـير لا يمكـن أن ينطبـق عـلى الإنسـان، ومـع ذلـك، فهـذا هـو تصـوّر الفعـل البـشري الـذي اعتمـده هيـوم والأخلاقيـون المؤمنون بالفرديـة، بشـكل عـام. لكنـه تصـوّر لا يسـتنفد حقـاً كل مـا هـو متضمـن في عمليـة الاختيـار. عندمـا يريـد الإنسـان، لا يبقـى بسـهولة متأمـلاً في صراع الرغبـات المختلفـة منتظـراً أن تنهـض واحـدة منهـا، وتفـرض قوتهـا المتفوقـة عـلى الأخريـات، فالرغبـة هـي وعيـه بغايـة معينـة، تبـدو أنهـا مناسـبة لإرضائـه.

هـذه الفكـرة عـن الرضـا المحتمـل تشـير ضمنـاً إلى تناقـض نفسـه الفعليـة، كـما يعرفهـا عنـد وقـت الرغبـة، ونفسـه المثاليـة كـما يتصوّر

ما ستكون عليه بعد سلسلة الأفعال التي تم من خلالها تحقيق الرغبة. ومن ثَمَّ تكون قوة الرغبة أو شدتها مماثلة لوعيه بنفسه كيفما يكون. لكن لا توجد رغبة واحدة تستنفد كل ذلك الوعي. ومن هنا تأتي إمكانية تكرار مقارنة مُثُل عليا مختلفة عن نفسه بعضها مع بعض. إذاً ما الذي يحدث عندما ينتقل الإنسان من الرغبة إلى الإرادة؟ الأمر ليس مجرد صراع أعمى بين رغبات متعارضة ينتهي بانتصار أقواها. إن فعل الإرادة يتكون في أثناء مطابقة الإنسان لمصلحته الآنية مع أحد المُثُل العليا المختلفة عن نفسه، مُثل هو قادر على تشكيلها. ولا يمكن أن يكون له صورة مثالية دون العقل، ولا أن يريد هذه الصورة المثالية دون عقل. ومن هنا فالعقل - بعيداً عن كونه عبداً للعواطف هو نفسه الإرادة. فالإرادة - بعبارة أخرى - ما هي إلا العقل في تلك الصورة التي تتضمن مطابقة الذات مع غاية، يبرزها العقل لنفسه. والكائن العاقل وحده هو القادر على أن يفكر في الغايات ويفكر في تحقيقها في تجربته. وعملية تحقيق الذات هي الإرادة.

لا يصير التصوّر الحقيقي لطبيعة الفعل الإنساني ممكناً حتى نتوقف عن النظر إلى العاطفة والعقل، والرغبة والإرادة، على أنها أضداد مجردة. فمثل هذه المعارضة تعني أن الشعور غير المُتفكر في اللذة أو الألم، كما قد يوجد في الكائنات غير الواعية بذاتها، هو من نفس طبيعة شعور الكائنات العاقلة. إن اللذة - بكونها شعوراً فورياً - والرغبة في اللذة، ليستا نفس الشيء. والإنسان لا يرغب في اللذة لذاتها بصورة خالصة، بل يرغب

فيها لأنه يعتقد أن تحصيلها سيؤدي إلى أن يشعر برضا الوصول إلى نفسه المثالية. وهذا الجهاد من أجل الرضا بهذه الطريقة يؤدي إلى تناقض بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. لكن كل إنسان يحظى بنعمة طبيعته الواعية بذاتها يجب أن يسعى صوب التحقيق الكامل لذاته. لذلك يوجد ضمنياً في المشاعر أو الميول الطبيعية سعيٌ وراء الكمال المثالي، أي أن أفعال الإنسان تتوجه فعلاً نحو غاية عقلانية، ومن ثَمَّ ليس التناقض بين العواطف والعقل مُطلقاً.

ويشبه ذلك أن يقال: إن أقوى دافع أو عاطفة هو الإرادة، فيتم تصوُّر الدوافع على أنها قوة خارجية تدفع الإرادة في اتجاهات مختلفة، وأن الاختيار مجرد نتيجة لأفعالها. وهذا يعني أن الرغبة شيء والإرادة شيء آخر، فالرغبة ترتبط بالإرادة على أنها قوة خارجية للشيء الذي تحركه.

هذا الأسلوب الكامل في التفكير غير سليم؛ فالرغبة ليست نقيضةً للإرادة، بل هي بداهةً الإرادةُ قبل صدورها في نشاط. فعندما أرغب في القيام بفعل معين أو سلسلة من الأفعال، أضع أمامي غاية أرغب في تحقيقها، ولأنني أملك الوعي بتلك الغاية، أُوْصَف بأنني في حالة رغبة، ومن ثَمَّ تنطوي الرغبة على حالة من التوتر تقع بيني وبين ذاتي، كما أنا الآن وذاتي التي أريد أن أكونها وأراني قادراً على تحقيقها. هذا التناقض بين الذات الحالية والذات الممكنة هو جوهر الرغبة. الغاية التي حددتها لنفسي هي ما يفسر لماذا أتصرف بطريقة معينة. ما الفرق بين حالة الرغبة وحالة إرادة الفعل؟ ماذا

يحدث عندما أنتقل من الرغبة في الغاية إلى إرادة الغاية؟ هل تؤثر الرغبة من الخارج على الإرادة؟ هذا هو التصوّر المعتاد، لكن من الواضح أنه غير ملائم للتفسير. عندما أريد الغاية التي حددتها لذاتي، تتطابق ذاتي بوعي مع تلك الغاية. وهذه المطابقة ستكون مستحيلة لو لم يكن لدي وعي بذاتي. عندما لا يوجد لدي وعي بالذات، لا يبقى هناك سوى دافع أعمى، يتلوه فعل غير ذكي. ولكنني أملك الوعي بذاتي، وأستطيع أن أتصوّر هذه الغاية شيئاً يبدو لي أنه من الجيد تحقيقه. أفكر في الغاية، وأطابق ذاتي مع الغاية عقلياً، وهذه الصورة المميّزة للتفكير تُشكل الإرادة.

والإرادة ليست الحركة الميكانيكية، فالأخيرة هي التعبير الخارجي عن الأولى، بل الإرادة بشكل مطلق وكامل صورةٌ من صور الفكر، وعلى هذا النحو تنتمي إلى عالم الوعي بالذات.

إذاً الرغبة هي الوعي بغاية، بوصفها شيئاً يحسن تحققه. والإرادة هي مطابقة الذات مع الغاية. الفرق هو أن ما يُتصوَّر في الرغبة على أنه غاية يجب تحقيقها، يُتصوَّر في الإرادة على أنه غاية تتحقق الآن. ومن ثَمَّ تكون الرغبة والإرادة هما نفس الكائن الواعي بذاته الآن، والقادر على تحقيق غاية، ويحققها بالفعل.

ثانياً: بما أن عاطفة الإنسان غير قابلة للتحلل إلى مجرد وحدات شعورية، يكون التمييز بين العواطف «المباشرة» و«غير المباشرة»، غير مقبول.

(أ) لا يمكـن للعواطـف أن تدخـل في الوعـي فتصـير دوافـع، دون أن تتحـول في أثنـاء ذلـك. ومـن ثَـمَّ تكـون كل العواطـف غـير مباشرة، أي أنها كلهـا تتضمـن تحديـداً يـأتي مـن فكـرة أن الـذات قـادرة عـلى الوجـود في شـكل مكتمـل.

(ب) لا يمكننـا بالمثـل تمييـز الفخـر والحـب حـين يتعامـل المـرء عـلى الترتيـب مـع ذاتـه ومـع الآخريـن. فـلا أسـتطيع أن أكـون واعيـاً بـذاتي إلا في علاقـة مـع آخـر، ولا يمكننـي أن أوجِـد علاقـة تربـط أي شيء مرغـوب فيـه بـذاتي، مـن دون ربطهـا أيضـاً بأشـخاص آخريـن. ومـن هنـا نجـد أن الفخـر، وكذلـك الحـب، يتضمنـان العلاقـة بـين الفـرد والآخريـن. فـلا يمكـن لأحـد أن يفخـر بعقاراتـه الفخمـة، إلا إذا كان يقـدّر مديـح النـاس.

(ج) مـا يوجـد في الإنسـان ليـس مجـرد شـهوات أو مشـاعر غريزيـة، أو عـلى الأقـل، هـذه المشـاعر لا تـؤدي إلى أفعـال يمكـن إحالتهـا إلى الفاعـل. مـن المعـروف أن الشـهية عندمـا تدخـل في الوعـي تُعـرف عـلى حقيقتهـا، وغايتهـا يميزهـا الكائـن المفكـر، وعندمـا توضـع الغايـة في علاقـة مـع فكرتـه عـن مثلـه العليـا، تأخـذ شـكل رغبـة، وهـي كـما رأينـا، إرادة أوليـة.

ثالثـاً: حـاول هيـوم تفسـير الأحـكام الأخلاقيـة اسـتناداً إلى التعاطـف، لكنـه لم يحـاول تفسـير التعاطـف نفسـه. التعاطـف في الحقيقـة، ليـس شـعوراً باللـذة نتيجـة للـذة الآخريـن، بـل يمكـن فهمـه بصـورة صحيحـة عـلى أنـه العقـل نفسـه. وإذا تابعنـا هيـوم في النظـر إلى

التعاطف على أنه شعور معين على نفس مستوى المشاعر الأخرى، فلن يبقى هناك مُسَوِّغٌ للأحكام الأخلاقية سوى أننا نطلقها اضطراراً. لكننا في الواقع، نتأمل في فعل إنسان ينبثق من الرغبة المباشرة في لذته الشخصية، وقد نجد أن أفعاله تميل إلى جلب الألم أكثر من اللذة، فلا يمكننا عندها تجنب وجود شعور مزعج بعدم الموافقة الأخلاقية.

مهما حاول هيوم، في نهاية المطاف، فإن هذا الشعور غير عقلاني. والطريقة الوحيدة التي تمكننا حقاً من إظهار حتمية الأحكام الأخلاقية هي من خلال تأسيسها على العقل. حينئذٍ يُرفَع التعاطف إلى صورة حُكم يقرر: هل كان هذا الفعل أو ذاك صحيحاً أم خاطئاً؟ تبعاً لمدى ميله إلى تحقيق الصورة المثالية أو الطبيعة الروحية. فالفعل لا يكون صحيحاً لمجرد أننا شعرنا بصحته، وإنما نشعر بأنه صحيح لأنه كذلك حقاً. ومن ثَمَّ يعني الخيرُ الأخلاقيُّ الامتثالَ للمعيار المثالي الذي أقامه العقل وأراده. وليس الدافعُ الحقيقي للعمل الجيد هو حُبَّ الصيت والسمعة كما قرر هيوم، وإنما هو الرغبة في التوافق مع المَثَل الأعلى للعقل. ومن هنا نجد الإنسان على أهبة الاستعداد لتقبل السمعة السيئة عند الجيران، عندما تتعارض مع وحي الحياة العليا الذي أشرق أمامه، وانعكس بريقه على ضميره الحسَّاس.

الفصل السابع

بنتام

قد يكون من المأمون أن يقال: إننا لم نر إضافة تذكر على مذهب اللذة العام بعد هيوم، ولكن هناك من أضاف تقسيمات دقيقة ترجع إلى مراحل سابقة من تطور المذهب، وهناك من رفع قيمته بإدخال تصوّرات ومفاهيم قد لا تتفق مع مبدئه الأساس. ها هنا السمات الرئيسة لمذهب اللذة المتسق مع ذاته، كما حددها هيوم بوضوح:

جميع الأفعال تحددها الرغبة في اللذة.

واللذة التي تبدو للفرد في اللحظة الراهنة أنها أقوى من أي دافع هي التي تحدد الإرادة.

والعقل لا يملك القدرة على إنشاء الفعل أو تأخيره أو منعه ، فالعقل مجرد نشاط صوري أو نظري بحت.

ولا توجد «مَلَكَة فطرية» أو «حس أخلاقي» عند الإنسان في حالته الطبيعية.

والأحكام الأخلاقية تتحلل في صورة خاصة من اللذة.

العدالة وسيلة لتحقيق الأمن على الحياة والممتلكات، ومن ثَمَّ لضمان أكبر قدر من اللذة للمجتمع أجمع.

ودافـع الإنسـان للقيـام بأفعـال الإحسـان والعـدل في نهايـة المطـاف هـو اكتراثـه للذتـه.

يمكـن أن نصـف جيريمـي بنتـام بأنـه مفكـر يقـترب مـن هوبـز أكثـر مـن قربـه مـن هيـوم. ويكمـن اهتمامـه المهيمـن عـلى تفكـيره في تطويـر رفـاه المجتمـع، وإذ أبقـى هـذه الغايـة ماثلـة أمـام عينيـه إلى الأبـد، فقـد قـدم لنـا مذهبـاً يحتـوي عـلى عنـاصر أعـلى بكثـير ممـا قدمـه أيٌّ مـن أسـلافه، ولكـن هـذه العنـاصر العليـا مـن الناحيـة المنطقيـة، لا مـكان لهـا في نظريـة اللـذة السـلوكية. فنظـراً إلى أن بنتـام كان محرومـاً مـن دقـة النظـر التـي امتـاز بهـا هيـوم، لم يـبرع في التوفيـق بـين مذهـب اللـذة الخـاص بـه والمبـدأ القائـل بـأن الأخـلاق تتجـلّى في القيـام بأفعـال تضمـن أعظـم خـير لأكـبر عـدد مـن النـاس، مثلـما بـرع في إظهـار الكيفيـة التـي يمكـن بهـا تطبيـق مذهـب اللـذة عمليـاً في تنظيـم تصرفـات الأفـراد وتحسـين التشريعـات. وفي المجـال الأخـير كان لكتاباتـه قيمـة عمليـة كبـيرة، قيمـة يمكـن أن نقـول منصفـين: إنهـا مسـتقلة عـن كل مـا كان يَعتقـد هـو أنـه الدافـع لـكل الأفعـال، ألا وهـي رغبـة الإنسـان في اللـذة الشـخصية.

أعتقـد أن بمقدورنـا تقديـرَ مواطـن القـوة والضعـف عنـد بنتـام عنـد النظـر إليـه بحسـبانه كاتبـاً مهتـماً قبـل كل شيء بتحليـل منابـع السـلوك البـشري، بهـدف استكشـاف أكثـر الوسـائل فعاليـة في تحقيـق رفـاه المجتمـع والعمـل لمعرفتهـا. ومـن هنـا جـاء تصنيفُـه الدقيـق لمختلـف الملـذات التـي تعمَـل دوافـعَ، وتقسـيماته وتفريعاتـه التـي لا نهايـة لهـا، وإصرارُه المسـتمر عـلى مبـدأ المسـاواة: «كل شـخص مسـاوٍ لغـيره، ولا أحـد أهـم ممـن سـواه.» لقـد كان بنتـام يسـعى لبنـاء مذهـب سـلوكي يكـون بمنزلـة دليـل للحيـاة

الواقعية. وبغض النظر عن إمكانية بناء مذهب مثل هذا، يبقى لنا حق المطالبة بأن يقوم على أساس من المبادئ المترابطة.

دعونا نلقِ نظرة على النقاط الرئيسة في هذا المذهب.

أولاً: لا يتردد بنتام في رفض جميع المبادئ وتكذيبها، ما عدا مبدأ المنفعة، وهو «المبدأ الذي يقبل أو يرفض كل شيء بإطلاق، بناء على تحقيقه لزيادة سعادة الجماعة التي يدور النقاش حول مصالحها أو نقصانها.»[1] والمبادئ النقيضة التي ينتقدها هي: «مبدأ الزهد» و«مبدأ التعاطف والنفور».

(أ) يعرِّف بنتام الزهد بأنه المبدأ الذي يُقوِّم الفعل بناء على تحقيقه زيادة سعادة الجماعة التي تكون مصلحتها موضعاً للنقاش، أو نقصانها، مثله في هذا مثل مبدأ المنفعة، ولكن بطريقة عكسية. فالزهد يميل إلى تقليل السعادة، ويرفض الأفعال التي تزيد في السعادة. مثل هذا التصوّر، أو بالأحرى التحريف لمعنى الزهد أراه مثالاً صارخاً على النقص غير العادي في جانب «التعاطف الفكري» عند بنتام. فتصويره لغاية الحياة عند الزاهدين أنها مجرد السعي للحصول على أكبر قدر ممكن من الألم هو مجرد رسم كاريكاتوري لأخلاق الزهاد. فما أعطى الزهد- بكونه أسلوباً في التفكير له جاذبية مميزة، أثّرت في كثير من العقول- هو أنه خلق معارضة بين الحياة العليا (الروحية) والسفلى، وقرر أنه لا يمكن الحصول على السابقة منهما إلا بتضحية

---

(1) جيريمي بنتام: مقدمة في المبادئ الأخلاقية والتشريع، الفصل الأول، حول مبدأ المنفعة. (المترجم)

كاملة باللاحقة. ومن ثَمَّ ليست الغاية من وجهة نظر الزهد، في إنتاج الألم، وإنما في تجاوز ملذات الحس عن طريق إماتة الذات، بأسلوب يُعتقد أنه «السبيل الوحيد إلى حياة النعيم».

(ب) حقق بنتام نجاحاً أكبر في اكتشاف ضعف المبدأ الثاني. إن «مبدأ التعاطف والنفور» هو بالأحرى مبدأ بالاسم لا في الواقع. فالقول بأن الفعل يكون صالحاً لمجرد الإحساس بأنه صالح، ينطوي على نفي لكل المبادئ. يزعم أحدهم أن شيئاً ما صحيح، لأن «حسه الأخلاقي» أنبأه بذلك، ويستند آخر إلى مبدأ «الفطرة السليمة» ويستبعد وهو مرتاح البال كل فطرة سليمة لأولئك الذين لا تتشابه فطرتهم مع فطرته، في حين يتحدث ثالث عن قاعدة أبدية وثابتة لمعرفة الحق، ولكن عند الدخول في التفاصيل تجد أنه يعني بالحق ما يعتقد هو أنه صواب، ويحتكم آخرون إلى «قانون الطبيعة» أو «العدالة الطبيعية»، أو «العقل الصحيح». وفي كل هذه الحالات يلجأ المرء إلى شعوره الذاتي الذي لا يقدم أي معيار سلوكي على الإطلاق.

ثانياً: بعد أن أزال بنتام كل هذا الهراء بهذه الطريقة، انطلق للعمل بطاقة كبيرة لبناء صرح الأخلاق على أساس من مذهب اللذة. إن الغاية هي توفير اللذة وتجنب الألم. وإذا كان لنا أن نحدد الأفعال بما يتوافق مع هذه الغاية، فمن الضروري أن نعرف كيف تتباين قيمة كل لذة. وإذا نظرنا في كل واحدة على حدة، فسنجد أن اللذة، أو الألم، تصبح أكبر أو أقل بناء على:

(1) الشدة، (2) المدة، (3) اليقين أو عدم اليقين، (4) القرب أو البعد. وعندما نكون بصدد تقدير قيمة الفعل يجب أن

نضيف: (5) الخصوبة، أي وجود فرصة لأن تُتبع بأحاسيس من نفس النوع، (6) نقاوتها، أو احتمالية ألا تُتبع بأحاسيس من النوع المضاد. وعندما نكون بصدد تقدير ملذات عدد من الأشخاص، فيجب أن نضيف: (7) المدى، أي عدد الأشخاص الذين سيتأثرون بها.

ولتحديد الميل العام للفعل، لا بد من الموازنة بين الملذات والآلام المصاحبة لها. فإذا كانت هناك زيادة في اللذة فالفعل جيد، وإذا كانت هناك زيادة في الألم فالفعل سيِّئ. وتوضيحاً لطريقة تحديد قيمة الفعل عن طريق حساب الملذات والآلام، يستشهد بنتام بمثال عن ملكية الأرض التي يُقدرها الإنسان، ويرغب في شرائها للملذات التي ستأتي بها والآلام التي ستجنبه إياها، بينما ترتفع قيمتها خلال مدة امتلاكه لها وقرب الزمن الذي سيستحوذ فيه عليها. هنا لا توجد نظرة سابقة إلى الظروف الأخرى التي تحدد كمية لذة الإنسان - الشدة والخصوبة ونقاء اللذة - لأنها تختلف باختلاف استخدام كل شخص لقطعة الأرض تلك. هذه العملية الحسابية لا يمكن تطبيقها في كل حالة، ولكنها تبقى في الذهن على الدوام، وكلما زاد عدد المرات التي يتم فيها تنفيذها بشكل كامل دقيق، فإنها ستقترب من الحالة النموذجية.

لا تختلف الملذات في الكمية فحسب، بل تتمايز أيضاً حسب الأسباب التي أثارتها، وتنقسم هذه الأسباب إلى:

(1) مفردة، (2) مركبة.

وهناك أربعة عشر نوعاً من الفروع المختلفة للذة مذكورةٌ، وهي: ملذات الحس والثروة والمهارة والصداقة والسمعة الحسنة

والقوة والتقوى والإحسان والحقد والذاكرة والخيال والتوقع والانتماء والخلاص. وهناك تقسيم آخر أعظم في الأهمية، وهو: (1) النظرة إلى الذات، (2) النظرة إلى الآخرين.

ويضم القسم الثاني لذة الإحسان ولذة الحقد، والبقية ترجع إلى القسم الأول. ويعترف بنتام بأن كمية اللذة والألم لا يمكن أن تستثار لسبب محدد، إذ يختلف الأمر باختلاف الأشخاص. فقد تستثير شخصاً ملذات الذوق بشكل أكثر، في حين يُستثار آخر بملذات السمع. وقد أحصى بنتام الظروف المختلفة التي تؤثر على الحساسية، مثل الصحة والقوة والصلابة والنقص الجسدي والمعرفة والوعي الأخلاقي، وما إلى ذلك.

ثالثاً: محاولة بنتام التالية هي تحديد ما يدخل في تكوين سمات الأفعال الإنسانية، وهنا يميز بين الأشياء التالية:

(أ) الفعل نفسه، (ب) الظروف التي يتم فيها، (ج) القصدية التي قد ترافقه، (د) الوعي الذي قد يرافقه، (هـ) الدافع الذي يولّده، (و) التصرف الذي يشير إليها.

القصدية عند بنتام إما أن تتجه إلى الفعل نفسه أو إلى نتائجه. فقد يكون الفعل مقصوداً لذاته دون نتائجه، كما قد تنوي لمس إنسان دون أن تقصد إيذائه، مع أنه قد يصدف أن تؤذيه. لكن النتائج لا يمكن أن تكون مقصودة دون أن يكون الفعل مقصوداً. وإذا لم تقصد الفعل، فالنتائج لن تكون مقصودة. غالباً ما يتحدث الناس عن القصد الخيِّر أو الشرير، ولكن هذه طريقة ناقصة في التعبير. فلا خير أو شر غير اللذة أو الألم، أو الأشياء التي هي

أسباب أو موانع للألم واللذة. المؤكد هو أن الإنسان يقصد فعله، لكن لا يمكن أن يقال عنه بدقة: إنه قصد النتائج التي وقعت. قد يكون واعياً أو غير واعٍ بالنتائج، لكنه لا يقصدها. فإذا أخذتُ وصفة طبية من طبيبٍ، وقصدتُ أن أتعاطاها، فلا يحق لي القول بأنني قصدت نتائجها، بل يمكنني فقط أن أعرف أو ألا أعرف النتائج التي قد تقع. وهكذا، لا يمكن وصف القصد بأنه خير أو شر، لأن الخير والشر يعتمدان على النتائج فيما يتعلق باللذة أو الألم.

ويجب التمييز بين الدافع لفعل ما، والقصد. الدوافع الوحيدة التي نحن معنيون بها هي تلك التي تعمل بناء على الإرادة. فلكي يكون الإنسان محكوماً بدافع ما، عليه أن ينظر إلى ما هو أبعد من فعله، بحيث ينتقل إلى نتائجه. شبَّ حريق في منزل جارك، وكنت أنت تحت تأثير الخوف من امتداد الحريق إلى منزلك، خائفاً من أن بقاءك حيث أنت قد يؤدي لاحتراقك. ولذلك، هربت من منزلك. هذا إذاً هو الفعل، وما سواه دوافع الفعل. الدافع إلى حد كبير ليس شيئاً سوى اللذة أو الألم، يعملان بطريقة معينة. وهكذا يقرر بنتام أن «اللذة في حد ذاتها خيّرة، لا بل هي الخير الوحيد، حتى عندما ننحّي جانباً التحرر من الألم، أما الألم فهو في حد ذاته شرّ، وهو فعلاً- وبلا استثناء- الشر الوحيد. وهذا ينطبق على كل نوع من أنواع الألم، وكل نوع من أنواع اللذة. ولذلك يتبع هذا أن ننفي وجود دوافع، تكون في ذاتها فاسدة». وإذا حسبنا الدوافع خيِّرة أو شريرة فهي كذلك فقط بسبب آثارها، فهي خيِّرة بسبب ميلها إلى إنتاج اللذة أو

تجنب للألم، وشريرة بسبب ميلها إلى إنتاج الألم أو تحاشي اللذة. تتطابق الدوافع المختلفة مع أنواع مختلفة من اللذة. وفي كثير من الأحيان يتصرف الإنسان بتأثير من دوافع مختلفة في نفس الوقت، «دافع واحد أو مجموعة دوافع تسير في اتجاه واحد؛ ودافع آخر أو مجموعة دوافع، كأنما هي في الاتجاه المعاكس».

إذاً، ألا يوجد شيء في الإنسان يمكن وصفه وصفاً صحيحاً بأنه خيرٌ أو شرير؟ بلى، هناك بالتأكيد تصرفاته. لكن التصرف يكون خيِّراً أو شريراًبحسب آثاره في إنتاج اللذة والألم. وعندما يعتاد الإنسان على القيام بأعمال تجلب اللذة أكثر من جلبها للألم للمجتمع، نقول إنه إنسان حسن التصرف.

رابعاً: يضع بنتام الخير والشر بالكلية تحت تصرّف الفاعل، على النحو الذي تحدده النزعة التي في فعله، مقترنة بنظرته إلى نتائج الفعل. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان هناك فرق بين الملذات، يخولنا الحكم على تصرفات الإنسان بأنها جيدة أو سيئة بالمعنى الأخلاقي. تكون تصرفات الإنسان خيّرة عندما تكون النزعة في أفعاله خيّرة، أي عندما تنتج اللذة، وعندما يتصرف بدافع «النظرة إلى الآخرين». ولكن، هل من المقنع أن نقسم الدوافع إلى فئتين، «فئة النظرة إلى الذات» و«فئة النظرة إلى الآخرين»؟ قرر بنتام عملياً أن الأمر ليس كذلك. الدافع الوحيد الذي يُحمل عليه الإنسان هو ألمه ولذته. «في كل فعل يمارسه، يقاد كل إنسان إلى السعي وراء السلوك الذي سيسهم بأعلى درجة في سعادته، بحسب رأيه في القضية التي يتعامل معها في الوقت الراهن». لذلك يتساوى ما كان دافع الإنسان فيه هو «النظرة

إلى الـذات» مـع مـا كان الدافـع فيـه هـو «النظـرة إلى الآخريـن»، لأن الدافـع النهائـي هـو الرغبـة في الحصـول عـلى أعظـم لـذة.

خامساً: فـوق ذلـك، ميّـز بنتـام بـين الأخـلاق الشـخصية وفـن التشريـع، وسـعى إلى وضـع حـدود كل منهـا. «الأخـلاق في عموميتهـا، يمكـن تعريفهـا عـلى أنـه فـن توجيـه أفعـال النـاس إلى إنتـاج أقـصى قـدر مـن اللـذة». الأخـلاق الشـخصية هـي «فـن حكـم الـذات، أو فـن توجيـه الإنسـان لأفعالـه». والحُكـم أو التشريـع هـو الفـن الـذي يُعنـى بتوجيـه تصرفـات الفاعلـين الآخريـن، وغرضـه هـو إنتـاج أقـصى قـدر مـن اللـذة للمجتمـع كلـه. إن الصفـة التـي يُظهرهـا الإنسـان في أداء واجبـه تجـاه نفسـه (إذا كنـا سنسـمي هـذا واجبـاً) هـي الحيطـة. وبقـدر مـا قـد يؤثـر سـلوكه عـلى مصالـح مـن حولـه، يعتمـد الأمـر عـلى واجبـه تجـاه الآخريـن. فتجافيـك عـن الوقـوف حجـر عثـرة في طريـق سـعادة جـارك هـو الاسـتقامة، وإذا فعلـتَ فعـلاً زاد في سـعادته، فهـذا هـو الإحسـان. وإذا سـئلنا: لمـاذا يجـب أن نطيـع مـا تمليـه علينـا الاسـتقامة والإحسـان؟ يجيـب بنتـام عـلى ذلـك بأنـه في حـين أن «مصالـح الإنسـان الشـخصية هـي المصالـح الوحيـدة التـي يجـد فيهـا الإنسـان في جميـع الأوقـات وفي كل المناسـبات دوافـع مناسـبة يسترشـد بهـا»، فمـع ذلـك «ليـس هنـاك مناسـبات لا يجـد فيهـا الإنسـان دوافـع تدفعـه للاسترشـاد بسـعادة الآخريـن. في المقـام الأول، لديـه، في جميـع المناسـبات، الدافـع الاجتماعـي الخالـص للتعاطـف أو الإحسـان، وفي المقـام الثـاني، لديـه في معظـم المناسـبات، دوافـع شـبه اجتماعيـة كالحـب والصداقـة والحـرص عـلى السـمعة الحسـنة. سـيؤثر دافـع التعاطـف عليـه تأثـيراً أكثـر أو أقـل،

وفقاً لتحيز حساسيته، أما الدافعان الآخران فيخضعان لمجموعة متنوعة من الظروف، وبشكل أساسي، وفقاً لقوة قدراته الفكرية وصلابة عقله وثباته، وكمية الحساسية الأخلاقية عنده، وصفات الأشخاص الذين يتعين عليه أن يتعامل معهم».

ومثلما أن الآداب الخاصة والتشريعات لهما نفس الغاية، أي إسعاد كل فرد من أفراد المجتمع، فإنهما أيضاً تسيران إلى حد ما جنباً إلى جنب. هل تختلفان في شيء؟ إنهما تختلفان بقدر اختلاف الأفعال التي هما بها معنيتان. «لا توجد حالة لا يتعين فيها على الفرد أن يوجه سلوكه لتحقيق سعادته وسعادة بقية الخلائق، ولكن هناك حالات لا يجب فيها على التشريع أن يسعى لتوجيه سلوك أعضاء المجتمع. فيجب على كل فرد أن يقوم بكل فعل يعد بأن يكون مفيداً للمجتمع أجمع (بما في ذلك نفسه)، ولكن لا يتعين على المشرّع إجبار الفرد على كل فعل من هذا القبيل».

فهناك أفعال لا يجوز للمشرع أن يتدخل فيها، وإنما تُترك للأخلاق الشخصية. ما هذه الحالات؟

(أ) ينبغي ألا تتدخل التشريعات عندما تكون العقوبة غير فعالة. على سبيل المثال، لا جدوى من معاقبة إنسان لعدم إطاعته لقانون لم يُعلن عنه على النحو الواجب من قبل، ومع ذلك، الاعتراف بحكمة القانون يقتضي القول بأن ذلك الفعل ضار في نتائجه ولا شك أنه سيتعارض مع الأخلاق الشخصية. عندما تغيب فعالية القانون، كما في حالة الشخص المجنون، سيغيب أيضاً القانون الشخصي. لكن تبقى المنطقة الرئيسة

التي تعمل فيها الأخلاق الشخصية من تلقاء نفسها كامنة في الحالات التي لا يكون العقاب فيها مفيداً. وهكذا، عندما يفرّ الشخص المذنب من جميع احتمالات القبض عليه، خاصة إذا كان إغراء ارتكاب الجريمة قوياً للغاية، أو عندما يكون هناك خوف من معاقبة الأبرياء، فإن الأمر هنا يعود إلى الأخلاق الشخصية وحدها، كما في مثال الخيانة أو الجحود.

(ب) « قواعد الحيطة[1] من قواعد الواجب الأخلاقي، وحاجتها للتشريع أقل من بقية القواعد. وتقصير الإنسان في أداء واجبه تجاه نفسه، لا يمكن أن يكون إلا بسبب قصور في الفهم».[2]

كل ما يأمل المشرع في القيام به هو رفع فعالية الأخلاق الشخصية بمنح التوجيه والدعم للعقوبة الأخلاقية. ما حجم فرصة النجاح عندما يسعى المشرع للقضاء على السُكر والزنا بواسطة العقوبة القانونية؟ كل التعذيب الذي يمكن للبراعة أن تبتكره لن يحقق هذه الغاية. وقبل أن يحقق أي تقدم يستحق الذكر، سيكون لدينا كتلة من الشر تكونت بسبب العقوبة وتجاوز حجمها الأذى الممكن للجريمة بآلاف الأضعاف. أما الصعوبة الكبيرة فتكمن في انتزاع الأدلة على الجريمة، فهو شيء لا يمكن النجاح فيه دون بث الفزع في كل عائلة، وتمزيق أواصر التعاطف، وبتر كل تأثير ممكن للدوافع الاجتماعية. هذا ليس الأسوأ، فالتدخل التشريعي يكون أسوأ ما يكون فيما

(1) فضيلة الحيطة prudence وهي الحكمة العملية التي تدعو إلى الأخذ بالأحزم والأحوط، إذا بنى المرء خياراته على الفكر والعلم، فتجنب بذلك المخاطر. وهي إحدى الفضائل الأربع التي أشاد بها أفلاطون، ثم تبعه عليها الرواقيون، ومنهم إلى المسيحية. (المترجم)

(2) جيريمي بنتام: مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع، ص 248. (المترجم)

يتعلق بأمور الدين. على سبيل المثال، سمعنا كيف أن الملك لويس الرابع عشر بدافع التعاطف الخالص والطيبة زجّ بشعبه في إجراءات قسرية، أنتجت كل البؤس الذي ما كان ليتكره إلا أشد الناس حقداً.[1]

(ج) قواعد الاستقامة أكثر حاجة من غيرها إلى مساعدة من جانب التشريع، وقد وجدنا أن تدخلات بنتام فيها أكثر شمولاً. «هناك حالات قليلة، إن وُجدت، حيث لا يكون من المناسب معاقبة إنسان لاعتدائه على جاره، وهنا يجب أن نعرف أولاً: ما إملاءات التشريع، قبل أن نعرف ما إملاءات الأخلاق الشخصية؟»[2]

(د) إلى حد كبير، من الضروري أن نترك الأخلاق الشخصية لتتولى وضع قواعد الإحسان، لأننا نجد أن صفة الإحسان في الفعل - من حيث إنها قاعدة - تعتمد على كونها حرة وطوعية. من الممكن هنا أن نلخّص ما قاله بنتام: «الأخلاق تُعلمنا كيف يمكن لكل إنسان أن يعدّ نفسه لمتابعة المسار الأكثر ملاءمة لسعادته من خلال هذه الدوافع، وكما تُقدم أنفسها. وظيفة التشريع هي أن يعلّمنا كيف يمكن للجماعة التي يتكون منها المجتمع أن تطرق المسار الذي يكون، على وجه العموم، هو الأكثر ملاءمة لسعادة المجتمع كله، عن طريق استحضار الدوافع التي يطبقها المشرع». ويضيف بنتام بأن الرأي العام والدِين يضعان روادعهما الخاصة. إلا أن السابق يتعارض كثيراً

(1) يشير إلى اضطهاده لطائفة الهوغونوت البروتستانتية، والقوانين التعسفية التي أخضعهم لها، الأمر الذي أدى إلى هجرتهم إلى ألمانيا وإنكلترا. (المترجم)

(2) جيريمي بنتام: مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع، ص 9. (المترجم)

مـع الصالـح العـام، واللاحـق تأثـيره ضعيـف وغـير مؤكـد.

في مجمـل نظريـة بنتام الأخلاقيـة، هنـاك غمـوض يضفـي عليهـا أجـواء خادعـة مـن المعقوليـة والاتسـاق. فقـد رسـم مؤسـس المدرسـة النفعيـة الحديثـة خطوطـه العريضـة الرئيسـة للمذهـب المشـترك، وتعاليمـه، كتعاليـم تلاميـذه، تقـوم عـلى مبدأيـن متمايزيـن، بـل متناقضـين.

أولاً: محاولـة بنتـام للبرهنـة عـلى أننـا نسـتطيع إحـداث الموازنة بـين الملذات والآلام بعمليـات حسـابية لـكل واحـدة منهـما بشـكل منفصـل، تقـوم عـلى الخلـط بـين اللـذة والألم بكونهـما مشـاعر وكونهـما مـن مواضيـع الفكـر. دعونـا نأخـذ مثـال بنتـام عـن الإنسـان الـذي يفكـر في شراء عقـار. إنـه يسـتدعي في خيالـه الملـذات المختلفـة المرتبطـة بعمليـة الـشراء، وكميـة كل واحـدة منهـا وهـي تتضاعـف مـع مـرور الوقـت الـذي يتوقـع أن يسـتمتع بهـا فيـه، ويضيـف إلى المجمـوع مقـدار اللـذة الإضافيـة التـي سـتحصل لـه عنـد لحظـة الـشراء. هـذا يعنـي ضمنـاً أن كل الملـذات التـي تشـكل المجمـوع الـكلي لهـا درجـة معينـة مـن الشـدة، يمكـن مـن الناحيـة التقريبيـة عـلى الأقـل أن تُحـدد سـلفاً. لكـن بنتـام أشـار بنفسـه إلى أن الملـذات تختلـف باختـلاف حساسـية الفـرد. وهـذا بالتأكيـد يعنـي ألا توجـد لـذة لهـا أي كميـة تحسـب دون حسـاب لعلاقتهـا بفكـرة الـذات، فالـذات هـي التـي تشـعر باللـذة. وهكـذا تعنـي كميـة اللـذة تحقيقـاً لـشيء معـين يكـون وسـيلة لجلـب رضـا الإنسـان الـذي يتوقعهـا. ومـا يفعلـه الإنسـان حقـاً هـو أنـه يقـارن الاختـلاف في وسـائل رضـا الـذات، ويُعلـن- بنـاء عـلى خبراتـه السـابقة- أن

بعض الأشياء ستكون وسيلة أفضل لتحقيق ذاته، من الأشياء الأخرى. إنه لا يعارض بين مشاعر اللذة لذاتها، وإنما يقارن ذاته في أثناء وجودها في مجموعة من الظروف المثالية مع ذاته في أثناء وجودها في مجموعة من الظروف المثالية الأخرى. إذا أزلنا مفهوم الذات، فلن يكون الإنسان قادراً على القول بأن لذة ما تحتوي كمية أقل من غيرها. إننا نجد بصفة مستمرة أن الإنسان عندما يقرر أن لذة ما هي أكبر من الأخرى، فهو ضمنياً يضيف: «أكبر بالنسبة لي ولأولئك الذين يُشْبهونني بالطبيعة». ولكن إذا كان مفهوم «ذاته» كذات دائمة قادرة على الرضا بمختلف الطرق المحددة هو ما يعطي المعنى لحساب اللذات المفترضة، ألا يكون من الواضح أنها ليست اللذة كشعور مجرد، وإنما اللذة بكونه إرضاء محتملاً لذاته المثالية هي ما يحدد حقاً: أكان- في الحالة المذكورة- سيشتري العقار أم لا؟

ثانياً: يترتب على هذا أن تحقيق طبيعة الإنسان في كمالها المثالي هو غاية كل فعل، وليس اللذة كما قرر بنتام. عندما نضع جانباً أي شيء يسعى به الإنسان لإرضاء نفسه إذا كان يتعارض مع السلوك الأعلى، نستطيع أن نسوّغ حكمنا بأنه يقوم على أساس أن ما وضعناه جانباً كان يتعارض مع فكرة الإنسانية الكاملة، وسنقول: إن الإنسان قد يسعى لانتهاك طبيعته الحقيقية. الفكرة عن ذاته التي يسعى إلى تحقيقها تتعارض مع فكرة ذاته التي هو واع بها على الأقل بشكل غامض. يُضيّع المبذّر ماله في حياة اللهو، لكنه يعود في النهاية إلى ذاته. وعن طريق معارضته بين ما كان يحاول تحقيقه مع المثل الأعلى لذاته، يزوره الندم، فيدرك

مـدى فقـر حقيقتـه، مقارنـة بذاتـه المثاليـة. وهكـذا تـبرز فكـرة مـا يجـب أن يكـون عليـه، في مقابـل مـا هـو عليـه بالفعـل. في البدايـة، يقـوم مفهـوم الواجـب الأخلاقـي بـدور سـلبي. يقـول: «لم أفعـل مـا كان واجبـاً عـليّ أن أفعلـه». ولذلـك يديـن نفسـه في مقابـل ذات لم تتحقـق. لكـن هـذه ليسـت سـوى بدايـة لتغـير حياتـه. مـا كان واجبـاً عليـه، ليـس مجـرد فكـرة سـلبية تقـرر أن مـا هـو عليـه بالفعـل لا يتوافـق مـع مـا يجـب أن يكـون عليـه، ولكـن في هـذا النفـي يوجـد بالفعـل وعـد وإمكانيـة لمـا قـد يصبـح عليـه. وهكـذا يمـضي لتحقيـق المثـل الأعـلى عـن ذاتـه كـما ينبغـي أن يكـون، ويضيـف: «أقـوم وأذهـب إلى أبي».[1]

ثالثـاً: يعـاني تصـوّر بنتـام للقصديـة أو الإرادة مـن عيـب مماثـل. يـرى بنتـام أن الإنسـان قـد يقصـد القيـام بفعـل مـا، لكـن قصـده لا علاقـة لـه بنتائـج فعلـه عـلى ذاتـه ولا عـلى الآخريـن. والآن، إذا فصلنـا الفعـل عـن نتائجـه، فإنـه سـيفقد أي صفـة أخلاقيـة، ومـن ثَـمَّ يقـرر بنتـام بطبيعـة الحـال أنـه لا يوجـد قصـد خـيرٍ أو شريـر. أمـا الصحيـح، فهـو أن الفعـل المعـزول بطريقـة بنتـام ليـس فعـلاً عـلى الإطـلاق، وإنـما هـو مجـرد حركـة جسـدية. إن فعـل أخـذ وصفـة مـن الطبيـب، في حـد ذاتـه، لا يُنظـر إليـه عـلى أنـه فعـل إنسـاني مميـز، ولكـن لا أحـد يأخـذ وصفـة طبيـة دون غايـة. إنـه يرغـب في إزالـة شيء يتعـارض مـع سريـان صحتـه الجسـدية، ويرغـب في الصحـة لأنهـا مرتبطـة بفكرتـه عـن ذاتـه كـما يجـب أن تكـون. ومـن ثَـمَّ تكـون القصديـة، بشـكل صحيـح، هـي إرادة فعـل معـين وسـيلةً لتحقيـق غايـة معينـة.

---

(1) إنجيل لوقا: 15- 18.

لكـن لا يمكـن أن يكـون هنـاك رغبـة في فعـل مـا، وسـيلةً، مـا لم يكـن هنـاك وعـي بالغايـة التـي تسـعى إليهـا الوسـيلة. لذلـك فالقصديـة هـي إرادة الوسـيلة التـي يتـم مـن خلالهـا البحـث عـن غايـة سـابقة بغـرض الحصـول عليهـا.

رابعـاً: يفصـل بنتـام فصـلاً مماثـلاً بـين الدافـع والنتائـج. ويقـول بنتـام: إن الدافـع هـو دائـماً رغبـة في اللـذة، وبـما أن اللـذة هـي دائـماً خـيِّرة، فـلا يوجـد دافـع شريـر في حـد ذاتـه. بالتأكيـد، إذا فصلنـا الدافـع عـن النتائـج، فالدافـع ليـس خـيراً ولا شراً، وببداهـة ليـس لـه أي صفـة أخلاقيـة.

هـذا يقودنـا إلى أن الشـعور باللـذة في حـد ذاتـه ليـس دافعـاً عـلى الإطـلاق. فالدافـع هـو دائـماً الرغبـة في تحقيـق الـذات. وإذا أغفلنـا الـذات المثاليـة، فلـن نتمكـن مـن النظـر إلى الدافـع إلا أنـه شـعور ينشـأ تلقائيـاً في العقـل، وتليـه حركـة خارجيـة معينـة. لكـن الدافـع الـذي يتصـف بهـذه الصفـة غـير موجـود. عندمـا يفعـل الإنسـان الخـير بدافـع الإحسـان، يفعـل ذلـك لأنـه وضـع أمامـه هـذه الغايـة طريقـاً مـن الطـرق التـي تمكنـه مـن تحقيـق طبيعتـه المثاليـة. ومـن ثَـمَّ يكـون مـن طبيعـة الدافـع أن ينطـوي عـلى النتائـج. يجـب ألا نتصـوّر النتائـج أنهـا مجـرد علاقـة حركـة خارجيـة بحـركات خارجيـة أخـرى، تتبعهـا أثـراً لهـا، كـما هـي عنـد بنتـام. النتائـج التـي يضعهـا الإنسـان أمـام ذاتـه هـي نتائـج سـيمر بهـا في طريـق تحقيـق المثـل الأعـلى لذاتـه، مثـل أعـلى يدخـل شـخصيته ويشـكلها، وهـي خـير أو شر بحسـب تحقيقهـا أو عـدم تحقيقهـا للغايـة المنشـودة. وبالتـالي، يظهـر أن الدافـع والنتائـج همـا نفـس الـشيء؛ إذ نـرى السـابقَ الفاعـلَ المُريـد،

ونـرى اللاحـقَ الـشيءَ المـراد. ولذلـك نقـرر أن لـكل دافـع شـخصية أخلاقيـة متميـزة، سـواء أكانـت خـيراً أم شراً.

خامسـاً: يـرى بنتـام أن الـشيء الوحيـد الـذي يمكـن أن يوصـف بالخـير هـو تصرفات الإنسـان. ويعني بهذا أن فعل الإنسـان خـير إذا أدت تصرفاته، بشـكل عـام، إلى إنتـاج لـذة أكثر مـن الألم. هـذه طريقـة أخـرى لتكرار قولـه بعـدم وجـود قصـد خـيِّر أو شريـر. هذا مـا قالـه بنتـام بقريب من الصراحـة، عندمـا أخبرنا أن تصرفات الإنسـان هي «مجمـوع مقاصده»، وهـذا متضمـن في تحديده الافـتراضي للتصرفـات الخيّرة بأنهـا التي ينتج عنهـا الإحسـان، وتحديـده للتصرفـات الشريـرة بأنهـا التـي ينتـج عنهـا الأذى. ومـن ثَـمَّ ليسـت تصرفـات الإنسـان خـيّرة خالصـة ولا شريرة خالصـة في أي حـال مـن الأحـوال، بحيث تسـتحق الثنـاء الأخلاقي أو اللـوم. وليـس مـن قبيـل المفاجـأة أن ينتـج مثـل هـذا الـرأي عـن نظرة بنتـام إلى الإرادة. فهـو ينطلق، بطبيعـة الحال، من المذهـب الذي يرى أن الإرادة مجـرد نتيجـة لبعـض الدوافـع التي تعتمـد على «درجة حساسـية الإنسان».

سادسـاً: نـأتي الآن إلى ذلـك الجـزء مـن مذهـب بنتـام، حيـث نجـد تحليلـه الخاطـئ للطبيعــة البشريــة يضــع نفســه في صراع شــبه مفتــوح بــين مبدأيـن متعارضـين. فـإذا سـلّمنا بـأن اللـذة هـي غايـة ودافـع الفعـل، فسـيبقى السـؤال قائـماً: لـذة مـن؟ هـل الغايـة هـي إنتـاج أكـبر قـدر مـن اللـذة لـكل فـرد، أم لأكـبر عـدد ممكـن مـن الأفـراد؟ هـل يرغـب الدافـع في اللـذة الشـخصية، أم في لـذة المجتمـع أجمع؟ هنـا يتلاعـب بنتـام باللغـة بأسـلوب سريـعٍ وفضفـاض، وبطريقـة تجعـل كل تفكـير واضـح في السـؤال مسـتحيلاً.

(أ) الأخلاق الشخصية والتشريعات لهما نفس الغاية؛ سعادة كل عضو من أعضاء المجتمع. الآن نرى أن الالتباس بات واضحاً. فإذا كان كل إنسان سيبحث عن لذته ومصلحته، فلا شك في أننا سنرى أن خير كل عضو في المجتمع سيكون هو الغاية، مع أن خير كل واحد على حدة هو المطلوب. من ناحية أخرى، لا يسعى المشرّع لخير إنسان واحد، أو خير مجموعة من الناس، بل خير كل الناس؛ مع أن هذا الخير سيكون حظ بعض الناس منه أكبر من غيرهم.

(ب) القول بأن دافع كل إنسان هو رغبته في تحقيق لذته، هو بالتأكيد نفس القول بأن كل فرد من أفراد المجتمع ينطلق من البحث عن اللذة. لا يسعى المشرّع وراء الخير الفردي، وإنما غايته هي الخير الجمعي، فكيف سيُرغِّب الأفراد في أن يختاروا الخير للجميع؟ يُقِرُّ بنتام بأنه لا يمكنه فعل ذلك إلا بإقناع كل فرد بأن مصلحته مرتبطة بمصلحة الآخرين، وبعبارة أخرى: فإن الدافع لفعل الفرد هو دائماً مراعاة لذته الشخصية، وبالتالي فمن الواضح أن التمييز بين «النظرة إلى الذات» و«النظرة إلى الآخرين» هو تمييز بلا فرق، إذ إن كل الدوافع تنظر إلى الذات.

سابعاً: هذا الاعتراض لا يمكن التخلص منه دون إعادة تشكيل كاملة للمذهب. عندما نرى أن الغاية دائماً هي تحقيق الذات العليا، فسنرى أيضاً أن إقامة المعارضة بين دافع «النظرة إلى الذات» ودافع «النظرة إلى الآخرين» هي معارضة خاطئة. فأفضل طريقة يُدرك بها المرء ذاته هي في السعي من أجل خير الآخرين، ولن

يمكنه السعي حقاً لمصلحة الآخرين دون السعي إلى تحقيق ذاته. لا توجد مجموعتان متعارضتان من الدوافع هنا. ومن وجهة نظر أخلاقية، يجب إلغاء التمييز بين الذات والآخرين وتجاوزه، أما ما يُسمى في لغة العامة بالأنانية، فلا بد أن يُنظر إليه فوراً على أنه يتعارض مع خير الفرد وخير الجماعة.

الفصل الثامن

جون ستيوارت مِل

رأينـا في بنتـام رجـلاً ذا نظريـة أخلاقيـة تعكـس نزعتـه الخيّرة وشـخصيته العمليـة، كـما وجدنـا قصـوراً في إدراكـه للصعوبـات الفكريـة المرتبطـة بأسـاس نظريتـه. أمـا جـون سـتيوارت مِـل فلـم يعـانِ مـن المحدوديـة التـي وجدناهـا عنـد سـلفه. اشـتعلت الحماسـة الإنسـانية عند مِـل كاللهـب المتّقد، كـما حـدث مـع بنتـام، ولكـن اللهـب كان أنقـى، فسـلط الضـوء عـلى كل الأنحـاء بشـكل أوضـح وأوسـع مجـالاً. وقـد أخـذ دقـة التأمـل التـي رأيناهـا عنـد هيـوم، ووحّدهـا مـع حماسـة سـبينوزا للحقيقـة. والمذهـب الأخلاقـي عنـد هـذا الرجـل لا يسـعه إلا أن يعكـس ضخامـة طبيعتـه الشـخصية. لكنـه قـد يعكـس أيضـاً حـدة ذهنـه وقدرتـه عـلى خـداع الـذات. لأسـباب يمكـن فهمهـا بسـهولة، تمسّـك مِـل إلى آخـر كلماتـه بالمبـدأ الرئيـس لمذهـب اللـذة، في أثنـاء اسـتعراضه لمذهـب «المنفعـة العامـة»، الـذي أضـاف إليـه عنـاصر قد تظهـر في حالـة تعـارض مـع المذهـب الأول.

أولاً: غايـة الحيـاة عنـد مِـل -مثـل كل أصحـاب مذهـب اللـذة- هـي اللذة.

فنظريـة الحيـاة التـي تأسـس عليهـا مذهـب «المنفعـة العامـة» تقـوم على

أن «اللـذة والتحـرر مـن الألم همـا فقـط الغاية المرغـوب فيهـا»، وأن كل الأشـياء المرغـوب فيها، مرغـوب فيها فقط بسـبب اللـذة المتأصلة فيها، أو بسـبب كونها وسـيلة لتعزيـز اللذة والوقايـة من الألم. مـن هنا، تكون الأفعـال صحيحـة بقـدر مـا تنحـو إلى تعزيـز السـعادة، وتكـون خاطئة بقـدر مـا تنحـو إلى إنتـاج مـا هـو ضـد السـعادة. ومـع أن السـعادة هي غايـة الحيـاة، لكـن المقصـود ليـس السـعادة العظمـى لحاملهـا، وإنـما المقصـود هـو أكبر كميـة مـن السـعادة جمعاء.

إلى هـذا الحـد يتفـق مِـل مـع بنتـام، لكنـه يختلـف في جزئيـة، شـديدة الأهميـة، عندمـا ينكـر أن التمييـز الوحيـد بـين الملـذات هـو في الكـم. كانـت هـذه نقطة أساسـية في مذهـب بنتام، ومـن هنا فقد حـاول إثبات أن خيريـة الفعـل يمكـن تحديدها بـأن نجمع الشـدة والمـدة والفروقات الكميـة الأخـرى في الملـذات المتوقعـة والآلام، وتحقيـق التـوازن بينهـما. هـذا الأسـلوب في تقديـر قيمـة اللـذة هجـره مِـل عمليـاً، ولأجـل ذلـك اسـتعاض عـن مقارنـة الملـذات والآلام باختلافهـا عـلى مسـتوى «الكيـف»، أو عـلى الأقـل، صـارت الطريقـة الكميـة عنـده مجرد وسـيلة لترتيـب الملـذات التـي تنتمـي لنفـس النـوع في مقيـاس متـدرج مـن الرغبـات. يقـول مِـل إنـه وجـد أن نظريـة اللـذة في الحيـاة تنتـج كراهيـة متأصلـة في كثـير مـن الأذهـان. «افـتراض أن الحيـاة (كما يعـبّرون) ليـس لهـا غايـة أعـلى مـن اللـذة، جعلهـم يصفونهـا بأنهـا نظريـة دنيئـة ومُذلّـة؛ وأنـه مذهـب لا يليـق إلا بالخنازيـر التـي كان أتبـاع أبيقـور يُشَـبَّهون بهـا بـازدراء كبـير، في حقبـة مبكـرة جـداً».[1] لكـن هـذه التهمـة تفـترض أن البـشر لـن يكونـوا قادريـن عـلى معرفـة

(1) جون ستيوارت مل: مذهب المنفعة، الفصل الثاني. (المترجم)

ملـذات غـير ملـذات الخنازيـر، وهـذه المقارنـة بـين حيـاة الأبيقوريـين وحيـاة الحيوانـات مُهينـة، خصوصـاً أن ملـذات الحيـوان لا تُشـبع تصـوّر الإنسـان للسـعادة.

لا توجـد نظريـة أبيقوريـة معروفـة للحيـاة إلا وتضفـي عـلى ملـذات العقـل والأحاسـيس والخيـال والمشـاعر الأخلاقيـة قيمـةً أعـلى بكثـير مـن ملـذات الجسـد. ويتوافـق مـع مبـدأ المنفعـة أن نـدرك أن بعـض الملـذات مرغـوب فيهـا أكثـر وذات قيمـة أكـبر مـن غيرهـا، وسـيكون مـن السـخف أن نأخـذ الكيـف والكـم معـاً في عـين الحسـبان عنـد تقديـر كل شيء، في حـين نعتمـد عـلى الكـم فقـط عنـد تقديـر اللـذة. لا شـك أن تقديـر نفـس اللـذة يتغـيّر بحسـب الأشـخاص المختلفـين، ولكـن تفـوق لـذة عـلى أخـرى يجـب أن يحـدده حُكـم أولئـك الذيـن لديهـم خـبرة باللذتـين. يذهـب مِـل إلى حـد القـول بـأن هنـاك ملـذات متفوقـة جوهريـاً حتـى أنهـا تغلـب الكـم الـذي تتميّـز بـه أي لـذة أخـرى.

وينطبـق هـذا عـلى كل الملـذات المرتبطـة بالمَلَـكات العليـا. «لا يوجـد إنسـان ذكـي سـيقبل بـأن يكـون أحمـق، ولا شـخص متعلـم سـيقبل بـأن يكـون جاهـلاً، ولا شـخص لديـه شـعور وضمـير سـيقبل بـأن يكـون أنانيـاً أو منحطـاً. ومـع ذلـك ينبغـي أن نخبرهـم بـأن رضـا الأحمـق والغبـي والوغـد بنصيبهـم أكـبر مـن رضاهـم بنصيبهـم».

إن «الإحسـاس بالكرامـة» يمنـع كل إنسـان مـن أن «يغـرق فيـما يشـعر أنـه درجـة منحطـة مـن الوجـود». و« مـن الأفضـل أن تكـون إنسـاناً غـير راضٍ بـدلاً مـن أن تكـون خنزيـراً راضيـاً، ومـن الأفضـل أن تكـون سـقراطاً غـير راضٍ بـدلاً مـن أن تكـون أحمـق راضيـاً».

إذاً الغاية النهائية هي وجودٌ خالٍ من الألم وغنيٌّ بالبهجة الممكنة، على مستوى الكمِّ والكيف. وإذا اعترض أحدٌ بأن هذه الغاية غير قابلة للتحقيق، فالجواب هو أن السعادة لا تعني «حياة النشوة»، وإنما «لحظات في وجود لا نرى فيه إلا القليل من الآلام العابرة والكثير من الملذات المتنوعة». مثل هذه الحياة يمكن أن نحققها جميعاً في ظل ظروف اجتماعية مناسبة.

«ما من شك في أن العيش دون سعادة ممكن، هذا أمر يُفعل أحياناً بطواعية، كما في حال الأبطال والشهداء، من أجل شيء يرونه أكبر قيمة من السعادة الشخصية. لكن ما هو هذا الشيء، إن لم يكن إدخال السعادة على الآخرين، أو من متطلبات السعادة؟ يجب أن تكون التضحية بالنفس من أجل غاية؛ لأنها ليست غاية في حد ذاتها. وإذا قيل لنا إن غايتها ليست السعادة وإنما الفضيلة، والفضيلة أفضل من السعادة، فهنا سأسأل، هل كان البطل أو الشهيد سيُقدِم على التضحية لو لم يعتقد بأنه سيمنح الآخرين حصانة، فلا يقومون بتضحيات مماثلة؟» ترفض أخلاق مذهب المنفعة الاعتراف بأن التضحية خير في ذاتها. فالتضحية التي لا تزيد المجموع الكلي للسعادة، أو لا تميل إلى زيادته، تعد تضحية ضائعة.

ثانياً: بما أن الغاية هي السعادة العظمى، فالمنتظر من الفعل الخيِّر أن يقوم بتعزيز هذه الغاية. ولكن مِل، مثل بنتام، يرى أنه لا يجب على الفرد في جميع الحالات أن يتحرك للفعل بناء على ما تقتضيه مصلحة المجتمع فقط. «الدافع لا علاقة له بأخلاقية الفعل. فمن ينقذ إنساناً من الغرق فعل ما هو صواب أخلاقياً، سواء أكان

دافعه الواجب أم الأمل في أن تتم مكافأته مقابل ما تجشم من عناء». ومن الاعتراضات التي قوبل بها هذا الرأي أنه في حالة الطاغية الذي ينقذ رجلاً من الغرق، ودافعه أن يعذبه تعذيباً أشد، سيبقى الفعل بناء على هذا الرأي صواباً من الناحية الأخلاقية. جواب مِل هو أن الفعل في هذا الحالة لم يأت نتيجة لدافع يختلف عن دافع الواجب أو الخير، بل جاء من قصد مختلف، وهذا الاختلاف في القصد هو ما يعطي الفعل طابعه الأخلاقي. «المقصود حقاً هو تعذيب الرجل، وإنقاذه من الغرق هو مجرد خطوة أولى ضرورية من أجل فعلٍ هو أكثر فظاعة من تركه للغرق»[1]. «إن أخلاقية الفعل تعتمد كُلية على القصد، أي على ما يريد الفاعل أن يفعله. لكن الدافع، أي الشعور الذي يجعله يريد الفعل، عندما لا يحدث أثراً في الفعل، فلا تأثير له على الأخلاق، مع أن له بالغ الأثر في تقديرنا الأخلاقي للفاعل، خاصة إذا أشار إلى تصرف اعتيادي خَيِّرٍ أو شرير يعبر عن ميل في الشخصية التي من المحتمل أن تنشأ عنها أفعال مؤذية أو مفيدة». إذاً الفعل خَيِّرٌ عندما يقصد الفاعل فعله، وعندما ينزع إلى أن يقدّم للمجتمع نتيجةً له، لذةً أكبر من الألم. إذا لم أقصد الفعل أو لم أرده، فإنه ليس بفعلي، لكن إن سلّمنا بأنه فعلي، فسنقول إن خيريته تعتمد كلية على تأثيره في دعم الخير للعموم. مرة أخرى، هذا التصرف يعدّ خَيِّراً إذا كان لدينا سبب. لنفترض أنه سيؤدي إلى إرادة الأفعال التي من شأنها إنتاج الكثير من اللذة بشكل عام.

(1) جون ستيوارت مل: مذهب المنفعة، ما هو مذهب المنفعة؟ الفصل الثاني.

ثالثاً: ما الدوافع التي تؤدي إلى تعزيز سعادة العموم؟ لدينا دوافع خارجية وأخرى داخلية.

(أ) هناك روادع خارجية، مثل الأمل في محبة الآخرين، والخوف من استياء إخوتنا من المخلوقات الأخرى، أو من غضب حاكم الكون، وأضف إلى هذا ما قد يكون لدينا من التعاطف أو المودة لهم، أو من الحب والرهبة التي تكون لله، كل هذا يدعونا لطاعته، ولأن نغض النظر عن النتائج الأنانية التي نريدها.

(ب) الروادع الداخلية هي «شعور نحسه في أذهاننا، بألم تزداد حدته أو تقل، يصاحب التقصير في أداء الواجب». هذا الشعور ليس فطرياً وإنما هو مكتسب. فالرغبة في أن نكون في وحدة مع إخوتنا البشر هي شعور طبيعي قوي، وينزع إلى أن يصبح أقوى مع تقدم الحضارة. لكن المجتمع الذي يقوم على المساواة يمكن أن يوجد فقط على أساسٍ يقرر أن مصلحة الجميع في التساوي، ومن ثَمَّ يكبر الطفل وهو غير قادر على تصوّر حالة التجاهل التام لمصالح الآخرين. وحتى عندما يكون الإنسان محروماً من مثل هذه المشاعر في نفسه كشخص، فسيرغب في وجودها لدى الآخرين. وبالتالي ستترسخ أصغر جراثيم الشعور، وستتم تغذيتها من خلال عدوى التعاطف وتأثير التعليم.

رابعاً: ربما يظل قائماً الاعتراضُ القائل بأنه في حين أنه قد ثبت أن هناك دوافع قوية للبحث عن الخير للعموم، فلم يثبت أنه يجب على الإنسان أن يطلبه. يقوم مذهب المنفعة العامة على أن

السعادة مرغوب فيها ، وهي الشيء الوحيد المرغوب فيه كغاية؛ وكل الأشياء الأخرى تكون مرغوباً فيها، فقط لكونها وسيلة لتحقيق تلك الغاية، لكن ما الدليل على هذا المذهب؟

الدليل الوحيد على أن أي شيء مرغوب فيه، هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل. فلا يمكن إعطاء سبب لكون سعادة العموم مرغوب فيها ، سوى أن كل فرد يرغب في سعادته الشخصية، بقدر ما يعتقد بإمكان تحقيقها. لكن مع هذه الحقيقة، فليس لدينا فقط كل الأدلة التي تدعم هذه القضية، ولكن أيضاً كل ما يمكن أن يتطلبه القول بأن السعادة خَيِّرة، وأن سعادة كل شخص هي خير لذلك الشخص، وسعادة العموم خير لجميع الأشخاص.

لكن يمكن القول بأن هذا قد فشل في البرهنة على أن الناس لا يرغبون في أي شيء سوى السعادة. فهم يرغبون، على سبيل المثال، في الفضيلة وغياب الرذيلة، رغبة لا تقل عن رغبتهم في حضور اللذة وغياب الألم. وإذا كان هناك غايات أخرى للفعل البشري غير السعادة، فكيف سنثبت أن السعادة هي المعيار الوحيد؟

يعترف مِل بأن الفضيلة بالنسبة إلى الفرد قد تكون خَيِّرة في حد ذاتها. لكنه يؤمن بأن الفضيلة- مع أنها ليست بشكل طبيعي وأصيل جزءاً من الغاية- فقد أصبحت كذلك «عند أولئك الذين يحبونها دون اهتمام حقيقي بها». فهم يرغبون فيها ويعتزون بها، لا باتخاذها وسيلة للسعادة، وإنما بعدّها جزءاً من السعادة. وما كان في الأصل وسيلة يمكن أن يصبح مرغوباً فيه

في حد ذاته، لاقترانه بما هو وسيلة إليه. وهكذا يكون المال في كثير من الحالات مرغوباً فيه لذاته. وبدلاً من كونه وسيلة إلى السعادة، أصبح في حد ذاته مكوناً رئيساً في تصوّر الفرد للسعادة. والفضيلة خَيِّرة لنفس الوصف. فلم تكن هناك رغبة أصيلة فيها ولا دافعاً يرنو إليها، إلا أنها تفضي إلى اللذة، وبدرجة أخص تحمي من الألم. ومن خلال هذا الارتباط الذي تم تشكيله على هذا النحو، يمكن الشعور بأن الفضيلة خَيِّرة في حد ذاتها، وأنها مطلوبة بشدة مثل أي خير آخر. أما في الواقع، فلا شيء مرغوب فيه حقاً إلا السعادة. «أولئك الذين يرغبون في الفضيلة لذاتها، يرغبون فيها إما لأن الوعي بها لذة، أو لأن الوعي بغيابها يسبب الألم، أو لكلا السببين متحدين.»[1]

خامساً: يبقى سؤال آخر، عن العلاقة بين العدل ومذهب المنفعة.

(أ) ماذا نعني بالعدالة؟ ما هي الصفة المميزة التي تجعلنا نصف فعلاً ما بأنه عادل أو غير عادل؟ في المقام الأول، يعد الفعل غير عادل عندما يُحرم أي شخص من حريته الشخصية أو من ممتلكاته أو أي شيء آخر يخصه بموجب القانون، فالفعل العادل هنا هو ذلك الذي يحترم الحقوق القانونية. لكن في بعض الأحيان لا يعترف القانون بحقوق يجوز للأفراد المطالبة بها لأسباب معقولة، ومن ثَمَّ يأتي في المرتبة الثانية أن تتمثل العدالة في منح الأشخاص تلك الأشياء التي لهم حق أخلاقي فيها. وفي المرتبة الثالثة، من العدل أن يحصل كل فرد على

(1) جون ستيوارت مل: مذهب المنفعة، الفصل الرابع.

نتيجة أعماله، فمن عموم القول أنّ الشخص يستحق الخير إذا فعل الصواب، ويستحق الشر إذا أخطأ. وفي المرتبة الرابعة، من الظلم أن تخون أي شخص. وفي المرتبة الخامسة، يتعارض التحيّز مع العدالة، أي أن تقوم بتفضيل شخص على آخر، في قضايا لا يجوز فيها التفضيل. وأخيراً، فكرة المساواة بمعنى ما، متضمنة في العدالة، مع أنها تعني عملياً حماية الحقوق الموجودة أكثر من كونها توزيعاً لها بالتساوي بين جميع أفراد المجتمع. وحتى في البلدان التي يوجد فيها العبيد، تم احترام حقوق العبد من الناحية النظرية، مع أنه يصعب القول بأن هذه الحقوق موجودة من الناحية العملية. ما هو مشترك بين هذه الأفكار المختلفة هو أن العدالة تتضمن شيئاً، من الصواب القيام به، ومن الخطأ تركه، وفوق ذلك هي شيء يمكن لبعض الأفراد أن يدّعوا بأنه حقهم الأخلاقي. لكن، ليس لأحد حق أخلاقي في كرمنا أو إحساننا، لأننا لسنا ملزمين أخلاقياً بممارسة هذه الفضائل تجاه أحد.

(ب) كيف إذاً سنميز الشعور بالعدالة عن الشعور الذي يصاحب الفكرة؟ إن المكونين الأساسيين للشعور بالعدالة هما الرغبة في معاقبة الشخص المسيء، والاعتقاد بأن هناك شخصاً معيناً قد تم إلحاق الأذى به. إن الرغبةَ في معاقبة المسيء نتيجةٌ عفوية لشعورين طبيعيين، الحافز الحيواني للدفاع عن النفس، والشعور بالتعاطف. ومن الطبيعي أن نشعر بالاستياء والنفور أو بالرغبة في الانتقام من أي ضرر، أو أي محاولة لإلحاق الأذى بنا، أو بأولئك الذين نتعاطف معهم. هذا الشعور موجود عند

كل الحيوانات، فكل حيوان سيحاول أن يؤذي من آذاه أو آذى صغاره. يختلف البشر عن الحيوانات الأخرى في خاصيتين: أولاً: في قدرتهم على التعاطف مع جميع البشر، وحتى مع جميع الكائنات الحية. ثانياً: في امتلاكهم عقلاً أكثر تطوراً، بفضله يكون الإنسان قادراً على تحقيق مجتمع المصالح الذي يجمعه مع الآخرين. ومن ثَمَّ تكون الرغبة في المعاقبة هي نفسها الشعور الطبيعي بالرغبة في الانتقام الذي ينتج عن العقل والتعاطف المعمول بهما تجاه الجراح التي أصبنا بها جرّاء العيش في مجتمع. هذا الشعور ليس أخلاقياً في ذاته، ولكنه يصبح أخلاقياً بتحالفه مع التعاطف الاجتماعي. فالشعور الطبيعي يجعلنا نشعر باستياء لا تمييز فيه من كل ما يفعله أي شخص لا نرتضي أفعاله، وعندما يضيف الشعور المجتمعي بُعداً أخلاقياً للقضية، يصبح لدينا شعورٌ رافضٌ لكل ما يضر بالمجتمع، وإن كان لا يؤذينا أفراداً، ولا يستاء هذا الشعور الجمعي من الأذى الذي يلحق بنا مهما كان ذلك مؤلماً لنا، إذا لم يكن من النوع الذي يجد المجتمع مصلحة في قمعه. إذاً فالشعور بالعدالة يستمد طاقته المميزة لتوكيد الذات من الرغبة الحيوانية في الصد أو الانتقام، لكن الجانب الأخلاقي فيه يرجع إلى التعاطف الكبير والمصلحة الذاتية التي يُغلّبها العقل.

(ج) يفسر ما سبق إقرارنا للأفعال العادلة ورفضنا للأفعال الظالمة. لكن لماذا يجب أن توضع العدالة موضع التطبيق؟ ما الذي يعطيها قوتها المُلزِمة؟ السبب الوحيد هو أن احترام قواعد العدالة يخدم الصالح العام لأقصى حد. لا توجد صورة أخرى

من صور المنفعة تحظى بمثل هذا التميز، وهناك مصلحة كبيرة في حماية الحقوق، إنها مصلحة «الأمن» التي يشعر كل شخص بأنها أكثر المصالح حيوية. معظم الفوائد الملموسة الأخرى يمكن التخلي عنها إذا لزم الأمر؛ لكن على الأمن تعتمد كل حصانتنا أمام الشر وتظهر كل قيمة للخير. ولن يبقى في أيدينا أي قيمة سوى الاستمتاع باللحظة الراهنة، إذا كان من الممكن حرماننا من كل شيء في اللحظات التالية على يد من سيكون أقوى منا في تلك اللحظات.

إن الشعور الشديد الذي يتجمع حول فكرة العدالة يجعلها تبدو مختلفة في النوع عن الشعور المعني بقضايا المنفعة التي هي أكثر شيوعاً. وهكذا فإن الالتزام الأخلاقي باحترام حقوق الآخرين يمكن اختزاله في ملاذه الأخير: المنفعة. ولا يمكن بأي حال من الأحوال تأمين نفس القدر من اللذة، في حين يمس كل انتهاك للعدالة حياة المجتمع، مما يهدد بتدمير الحالة التي لا غنى عنها لكل سعادة.

حتى من هذا التلخيص العاجل والمنقوص لكتاب مِل «مذهب المنفعة»، ينبغي أن يكون واضحاً أنه جسّد فيه مفهوم الحياة في أسمى وأنبل أوصافه. ولكي نصل إلى هذه النقطة، قطعنا شوطاً طويلاً، بدأ من الامتصاص الحيواني لما في اللحظة من لذة كما أوصى أرسطبوس، ومروراً بأنانية أبيقور المنقحة، إلى المفهوم الوضيع الذي تصوّره هوبز عن الطبيعة البشرية. في تطبيقه العملي، لا يختلف مذهب مِل في اللذة، كما يقول هو نفسه، عن القاعدة الذهبية ليسوع الناصري في «أن تحب جارك كما تحب نفسك». لكن المذهب الأخلاقي يجب أن يُختبر، ليس

من خلال المبدأ الذي يدعيه فقط، وإنما من خلال المبدأ الذي يُشكله فعلاً. يجب على الفيلسوف وعلى الواعظ أن يخضعا لاختبار مختلف، فكمال المذاهب الفكرية يكمن في النجاح الذي به تعبّر لغة التفكير عما هو ضمني في الوعي المشترك للبشر. ولذلك ينبغي الحكم على نظرية مِل في المنفعة السلوكية وفقاً لهذا المعيار، وأعتقد أنه يمكن إظهارها، كما في حالة بنتام، فقط عن طريق فكّ ارتباطها بمذهب اللذة الأول، وإعادة تفسيرها من خلال النظام المثالي الأخلاقي، حتى يمكن الحفاظ الدائم على الجوانب العليا من مذهب مِل الأخلاقي.

أولاً: يرفض مِل حصر الاختلاف بين الملذات في الكم؛ فأهم تمايز بينها عنده هو في الكيف. هذا الانحراف عن الصورة الأولى للنظرية هو تخلٍ فعلي عن أساسها في مذهب اللذة الأصلي. لقد رأينا أن لا دليلَ للأفعال يمكن استخلاصه من التوازن الكمي البحت بين الملذات والآلام، لأن تحديد كل لذة وكل ألم لا يظهر للفرد إلا في اللحظة، وفي مزاج الفرد الذي يتغير باستمرار. في نفس الوقت، كان بنتام محقاً في قوله: إنه عند المقارنة بين اللذات المنفردة فإنها لا تختلف فيما بينها إلا في الكمية، وكذلك الآلام. ينسب مِل لملذات العقل والمشاعر والخيال والحس الأخلاقي، قيمة أعلى بكثير من ملذات مجرد الإحساس. ولكنها بِعَدِّها ملذاتٍ لا يمكن أن يكون لها قيمة أعلى، لأن مصدر اللذة لا يكون عنصراً في اللذة نفسها. فاللذة هي اللذة سواء أكان مصدرها الحنك أم العقل أم الأذن أم الضمير. ولكن إذا كانت اللذة هي المطلوب حقاً، وليس تنمية الفكر ولا تطوير الذوق ولا التقدم في الأخلاق، فلا يمكن

أن يكـون هنـاك تمييـز في الكيـف بـين الملـذات المرتبطـة بأنـماط مختلفـة مـن النشـاط. وبافـتراض أن اللـذة هـي الغايـة المسـتهدفة، لا يمكن أن يكـون هنـاك أي فـرق حقيقـي إذا تـم الحصـول عـلى لـذة مـن خـلال قنـاة العقـل، وأخـرى مـن خـلال الخيـال، وثالثـة عـن طريـق الحـس الأخلاقـي.

وعندمـا يُطـرح السـؤال حـول أي الملـذات أكثـر استحسـاناً، فيجـب أن يُبحـث عـن الفـرق في الشـدة أو في المـدة أو في الإنتاجيـة عنـد مقارنـة كل لـذة بالأخـرى. يرفـض مِـل هـذا المعيـار، لكنـه يعـترف عمليـاً بـأن الهـدف ليـس اللـذة في حـد ذاتهـا، وإنـما هـو تطويـر كل ملـكات الإنسـان وخضـوع بعضهـا الواجـب لبعضهـا الآخـر، فهـذه هـي الغايـة الحقيقيـة للحيـاة. والقـول بأنـه مـن الأفضـل أن تكـون إنسـاناً غـير راضٍ بـدلاً مـن خنزيـر راضٍ، كالقـول بـأن الطبيعـة البشريـة أعـلى بكثـير مـن طبيعـة الخنازيـر، وأن الإنسـان الـذي يجعـل اللـذة غايتـه، يتجاهـل الواجـب الملقـى عـلى عاتقـه لكـي يسـعى وراء مسـتوى الكـمال الـذي تسـتطيع طبيعتـه النبيلـة أن تصـل إليـه. وينطبـق نفـس المبـدأ عندمـا نقـارن البـشر بعضهـم ببعـض، فالإنسـان الـذي يفضـل ملـذات الحـس عـلى ملـذات الفكـر أو التخيـل لا يخالف قاعـدة: «ابحـث عـن أكـبر قـدر مـن اللـذة» ولكنـه يخالـف قاعـدة: «اطلـب مـا هـو نبيـل».

ثانيـاً: بـما أن مِـل لم يسـتطع أن يصنـف الملـذات عـلى نحـو متسـق، بحسـب الرفيـع والوضيـع منهـا، وإنـما اسـتطاع فقـط أن يصنفهـا بنـاء عـلى مقـدار حدتهـا، أو مـدة ديمومتهـا، أو إنتاجيتهـا، فمـن ثَـمَّ لا يحـق لـه أن يقـول إن غايـة الفعـل هـي الصالـح العـام. الصالـح العـام، كـما

وصفه مِل، مطابق للتطور الكامل لقوى جميع أفراد المجتمع. وهذا النموذج النبيل للحياة أثقل بكثير من أن تتحمله البنية التحتية الهشة لمفهوم اللذة. إن «الخير» بالنسبة إلى المنتمي لمذهب اللذة المتسق مع نفسه، هو التجربة التي تستطيع أن تعيشها مجموعة الكائنات في أكبر قدر من اللذة. ولكن سيتم الحفاظ على هذه الغاية بالتساوي، سواء أكانت الملذات دُنيا أو عُليا، بشرط الحصول على قدر متساوٍ من اللذة. وإذا قيل لنا بأنه لا يمكن الحصول على لذة متساوية من ملذات الحس كما يحدث مع ملذات العقل أو الخيال أو الفضيلة، فإننا سنجيب بأن هذا الاعتراض يقوم على افتراض أن الملذات قد تختلف في النوع. وهذا الافتراض يحمل معه إنكاراً كلياً لمذهب اللذة الأصلي، والاستعاضة عنه بفكرة الإنسانية المثالية كغاية.

ثالثاً: أدلة مذهب المنفعة التي يعتمد عليها مِل غير مقنِعة. يقول: «لا يوجد سبب يسوّغ الرغبة في سعادة العموم، إلا أن كل فرد يطلب سعادته الشخصية، لأنه يعتقد أنها ممكنة». لكن ما يتعين أن يبرهن عليه النفعيون هو أنه يجب على كل إنسان أن يبحث عن سعادته الشخصية من خلال السعي لتحقيق السعادة للجميع. سعادة العموم مرغوب فيها بمعنى أن هناك ضرورة تحتّم أن تكون مرغوباً فيها . هذا ما يجب على مِل إثباته. كيف؟ يقول: «إن كل شخص يرغب في سعادته». ويقصد أن رغبة كل شخص في سعادته هي من قبيل الحقائق الواقعية. الاستنتاج الضمني هو أنه، مثلما يدرك الإنسان أنه يبحث عن سعادته الشخصية، يجب عليه أن يرى أن من المعقول للآخرين أن يبحثوا بدورهم عن

سعادتهم، وبالتالي عليه أن يعترف بأن غاية المجتمع هي تحقيق سعادة الجميع. كما يقول السيد سيدجويك[1]: «حقيقة أنني أنا، لا تستطيع أن تجعل سعادتي مرغوباً في جوهرها أكثر من سعادة أي شخص آخر». أصبح لدينا الآن نفس نوع الغموض الذي وجدنا أنه متضمن في تمييز مِل بين الملذات على أساس الكيف، وفي المعنى المزدوج الذي ربطه بمصطلحات مثل «الخير العام» و«سعادة العموم». ومن المؤكد أنه من غير المعقول أن نسعى وراء «غاية وجودنا وهدفه» بعيداً عن مصالح الآخرين، لأن أعلى صورة لتحقيق الذات لا يمكن أن تتحقق بهذه الطريقة. فالخير الخاص متطابق تماماً مع الخير العام. وحقيقة أن كل فرد من طبيعته أن يجتهد في البحث عمن يكملون وجوده، فيها سبب وجيه لغض النظر عن البحث عن الذات. ونظراً لأنه قد ثبت أن الغاية المنشودة غير قابلة للتحقق بتلك الطريقة، فمن المعقول أن يبقى البحث عنها بالطريقة الوحيدة المتوفرة. ولكن إذا كانت الرغبة في السعادة لا تعني أكثر من الرغبة في فائض من الشعور بالرضا، فكيف يمكننا منطقياً أن ننتهي إلى الاستنتاج بأنه يجب علينا ألا نشجع فائضاً من هذا الشعور بالرضا في أنفسنا، وإنما في المجتمع أجمع؟ من المسلم به أنني أرغب في أعظم سعادة شخصية، لكن هذا ليس سبباً يجعلني أرغب في الحصول على أكبر قدر من السعادة للآخرين، ما لم تكن سعادتي مرتبطة بسعادتهم. دعونا نفترض أن هذا هو الحال، وهنا ستكون الخلاصة كالتالي:

(1) هنري سيدجويك فيلسوف إنكليزي مشهور، عاش ما بين (1838 – 1900) اشتهر بأعماله لدعم النظرية النفعية، وله بحوث في علم الاقتصاد، كما أن لديه اهتماماً بالظواهر الخارقة، وكان له دور في بث الاهتمام بقضايا التخاطر. (المترجم)

ينبغي لنا أن نرغب في إسعاد الآخرين؛ لأننا بهذه الطريقة فقط نتمكن من تأمين سعادتنا الشخصية. قد يكون لهذا الاعتبار قوة كقاعدة من قواعد الحيطة، أو قاعدة للمصلحة الذاتية، لكنه لا ينطوي على أي التزام بممارسة قواعد الفضيلة.

لذلك عندما يعترض إنسان بأنه يفضل سعادته على سعادة الآخرين، فلا أرى كيف يمكن أن يخطّئه أولئك الذين يبدؤون بالاعتراف بمنطقية سعيه وراء لذته الشخصية. لا بد أنه سيردّ على كل نداء يطالب بجعل لذة الأكثرية هدفاً له، بخطاب غير قابل للإجابة: «دع الآخرين يجعلون سعادتهم وسيلة لإسعاد الجميع، أما أنا فأفضل أن أجعل الجميع وسيلة لإسعادي». ليس جواباً أن تقول له: «لكن لا يمكنك الاستمتاع بهذه الطريقة»، لأن هذا الإنسان قد يجيبك: «أنا لا أرى كيف يمكنك قول ذلك؛ فأنت تجد سعادتك في الإحسان، وأنا أجدها في أنانيتي، وكلانا راضٍ، ولا داعي لقول المزيد». إن القوة الحقيقية في برهان مِل على صحة مبدأ المنفعة تكمن في افتراضه الضمني بأن الغاية ومعيار الفعل ليسا في اللذة، وإنما في التحقيق الكامل لطبيعة الإنسان، وهو أمر لا يتحقق إلا من خلال مطابقة الفرد لمصلحته الشخصية مع المصلحة العامة.

رابعاً: لا يختلف وصف مِل للشعور بالعدالة وضرورة التزامنا بإطاعة قواعد العدالة إلا قليلاً عن وصف هيوم. إن الشعور بالاستحسان عند القيام بفعل عادل ينطلق من نفس المصدر للحافز الطبيعي للانتقام، كما ينطلق من الغريزة الاجتماعية التي تمددت عرضاً وطولاً مع نمو التعاطف. ويمكن الإشارة إلى أن

غريـزة الانتقـام والغريـزة الاجتماعيـة لا يمكـن أن تكونـا مـن رغبـات اللـذة، بـل تسـبقان اللـذة، وهمـا سـبب لهـا. ولـو تنازلنـا عـن هـذا الاعـتراض، فمـن الواضـح أن تفسـير مِـل لمشـاعر العدالـة يفـترض مـن قبـلُ فكـرة الكـمال البـشري بكونهـا قـوة دافعـة لتطـور تلـك المشـاعر. لمـاذا نجـد مـع مـرور الوقـت اتسـاعاً تدريجيـاً في التعاطـف، بحيـث يشـمل أخـيراً جميـع البـشر في احتضانـه الشـامل، مـا لم يكـن الإنســان يتعلّـم مـع تطـور طبيعتـه، أن لا شيء دون الاتحـاد الكامـل بالصالـح العـام يمكنـه أن يجلـب لـه الرضـا؟ هنـا لا تأخـذ غريـزة الانتقـام الحيوانيـة اتجاهـاً جديـداً فحسـب، بـل إن طبيعتهـا ذاتهـا تتغير وتتحـوّر مـع بـزوغ الفجـر في ضمـير الإنسـان، صـوب الغايـة ذات القيمـة الكـبرى، ألا وهـي رفاهيـة العمـوم. هـذه الغريـزة في حـد ذاتهـا تخـدم وجـود الكائـن الـذي وُهبـت لـه، لكـن معنـى الغريـزة يُـدرَك، في صعـود الوعـي الـذاتي، حينـما يُنظـر إلى الوجـود عـلى أنـه ذو قيمـة فقـط بحسـبانه وسـيلة للوصـول إلى الغايـة العليـا للوجـود التـام. وهـذا الوعـي مـن جانـب الإنسـان لمعنـى حياتـه الشـخصية هـو مـا يقـوده إلى السـمو فـوق الرغبـة المبـاشرة في الانتقـام بسـبب الألم. ومـن ثَـمَّ تختلـف العدالـة في النـوع- بكونهـا وسـيلةً لتوفـير كل مـا هـو ضروري لتطـور طبيعتـه- عـن غريـزة الانتقـام. وامتـداد التعاطـف إلى جميـع البـشر هـو أكثـر مـن مجـرد امتـداد، لأن الاعـتراف بمطالبـات جميـع البـشر ينطـوي عـلى إدراك للحيـاة بِعدِّهـا اتحـاداً لجميـع البـشر في أخـوّة مشـتركة، وبالتـالي ارتفـاع مسـتوى كل إنسـان إلى كـمال الإنسـانية المثاليـة. إن تسـويغ جميـع صـور الحقـوق هـو في الواقـع نـزوع إلى خدمـة الطبيعـة الروحيـة، مـن ثَـمَّ فالدفـاع الحقيقـي

عـن العدالـة لا يقدمـه مِـل عندمـا يختزلـه في الترويـج للـذة أكثـر مـن الألم، مـا لم نفهـم اللـذة بأنهـا مـا أظهـر مِـل اسـتعداداً مبكـراً للتماهـي معـه، أي الكـمال التـام للطبيعـة، حيـث تتوافـق قوانـين الأمـة وعاداتها مـع العدالـة، بقـدر مـا تتوافـق مـع المثـل الأعـلى للكـمال.

الفصل التاسع

هربرت سبنسر

مثل بنتام ومِل، يرى السيد هربرت سبنسر أن الغاية النهائية للحياة هي إنتاج أعظم قدر من اللذة للجميع، لكنه يختلف عنهما في ربطه بين مذهب اللذة الأصلي ونظرية التطور. اتهم سبنسر كل الأخلاقيين السابقين بكونهم «غير علميين»، وسعى إلى تشييد نظام أخلاقي يقوم على أن الأفعال تكون خَيِّرَة أو شريرة بشكل خالص بناء على طبيعتها الداخلية التي تنتج التبعات الخَيِّرَة أو الشريرة من خلال سعيها للحفاظ على الكائنات الحية بكامل أنشطتها. ولكي نفهم «علمياً» ما ينتج عن السلوك في الحياة التي هي أكثر اكتمالاً، علينا إجراء مسح كامل لجميع صور الحياة، من التي هي أقل تعقيداً إلى التي هي أكثر تعقيداً، بحسب ترتيب تطورها. ومن ثَمَّ سعى السيد سبنسر لأن يستنتج قواعد السلوك المثالي من خلال النظر في صورة الحياة المثالية التي يسير التطور لتحقيقها. ليس السلوك البشري سوى صورة واحدة يتجلى فيها القانون الكوني لكل الوجود. فكل الوجود هو وحدة، يسودها مبدأ واحد. هذا المبدأ هو أن التغيرات التي يمر بها العالم هي من غير المحدد إلى المحدد، ومن غير المترابط إلى المترابط،

ومن المتجانس إلى المتنوع. وصور الوجود التي نراها من حولنا لم تُخلق كما هي الآن، ولكنها تطورت من حالة أدنى بكثير. كوكبنا الأرضي نفسه، ومعه الأجرام الأخرى التي تشكل نظامنا الشمسي، هي في الأصل جزء من مادة سديمية رقيقة، تكاد تكون متجانسة في الكثافة ودرجة الحرارة وفي خصائص أخرى. وما أبعدها عن التجانس الآن! إنها صخور بركانية وعروق معدنية وجبال وقارات وبحار وتغيرات في المناخ، تتحد كلها لتشكل مجموعة معقدة للغاية، بحيث تصعُب على الوصف الكامل. هذا التطور عينه، من السهولة إلى التعقيد، يظهر في حياة الحيوان. بشكل عام، يمكن أن يقال: إن الكائنات الحية التي هي أكثر تعقيداً هي أيضاً الأحدث، وقد تطورت من الكائنات السابقة التي هي أقل تعقيداً. ولهذا السبب نجد أن الإنسان، حتى في أقل حالاته تطوراً، يُظهر في جهازه العضوي تغيرات أكثر من أي حيوان آخر، فهو نفسه ينطلق في تطوره من نفس القانون. وتُبرز أعراق البشر المختلفة تعقيداً أكبر في البنية الجسدية وفقاً لمرحلة التطور التي وصلوا إليها. وما ينطبق على حياة الجسد يصح أيضاً على الحياة الاجتماعية، ففي المجتمعات البدائية يوجد القليل من تقسيم العمل، وقد لا يوجد أي تقسيم على الإطلاق، فكل إنسان هو محارب وصياد وصائد أسماك وعامل. على النقيض من هذا، نجد التقسيم الدقيق للعمل واضحاً في المجتمعات الصناعية الحديثة، وقانون التطور ينطبق هنا أيضاً. وهكذا فالوجود كله محكوم بقانون واحد. لذلك يجب على وجهِ الخصوص أن نتوقف عن الفصل بين الحياة العقلية والجسدية، أو بين الحياة الحيوانية والإنسانية، لأنه لا يمكن رسم خط بينهما لا يكون تعسفياً.

«اليقين بأن التطور، ابتداء من الفعل الانعكاسي الفطري الذي به يرضع الرضيع، ووصولاً إلى التفكير التفصيلي للإنسان البالغ، يتم بخطوات يومية متناهية الصغر، ليس بأكبر من اليقين بأن بين الأفعال الآلية للمخلوقات الأدنى وأعلى الأفعال الواعية للجنس البشري، توجد سلسلة من الأفعال تعرضها حياة القبائل المختلفة في مملكة الحيوان، وقد تكون قد وضعت بحيث يكون من المستحيل قول أي شيء عن أي خطوة في تلك السلسلة، ومن هنا يبدأ عمل العقل».[1]

إذاً يتألف منهج السيد سبنسر من تتبع العملية التي يتطور بها السلوك تدريجياً، والسعي لاستخراج قواعد السلوك «العلمي» من هذا المسح. ينبغي أن يضاف أن السيد سبنسر حاول أن يربط نتائج هذا المنهج بالنظرية التي تجد الغاية النهائية للسلوك في اللذة، ولسوف نرى فيما بعد كيف يتم ذلك. في هذا الفصل، سأقوم بتقديم بيان أحصره في الجزء التطوري من مذهب السيد سبنسر.

أولاً: لتحديد الهدف الذي تتجه نحوه جميع الأشياء، لا بد أن نسأل عما حدث بالفعل. أو بالأحرى، نظراً لأن المشكلة في الأخلاق تتعلق بالشكل النهائي الذي قد يُتوقع أن يأخذه السلوك عند اكتمال عملية التطور، فقد نقصر بحثنا على طبيعة السلوك وميوله. صحيح أن الأخلاق لا تتعامل مباشرة مع السلوك أجمع، وإنما تتعامل فقط مع جزء منه، لكن من المستحيل أن نفهم الجزء دون أن نفهم الكل. ومثلما أنه لا يمكن معرفة الذراع أو الساق على حقيقتها دون معرفة علاقتها بأجزاء الجسم الأخرى، لا

(1) هربرت سبنسر: مبادئ علم النفس. (المترجم)

يمكـن فهـم ذلـك الجـزء مـن السـلوك الـذي تتعامـل معـه الأخـلاق إلا مـن خـلال النظـر في علاقتـه بباقـي السـلوك.

(أ) مـا الـذي يتعـين إدراجـه في إطـار السلوك العـام؟ يجـب ألا نـدرج مثـل تلـك الأفعـال التـي لا معنـى لهـا، مثـل الأفعـال التـي تصاحـب نوبـات الـصرع، ولكـن يجـب تضمـين جميـع الأفعـال الهادفـة، وجميـع الأفعـال التـي يجـري تعديلهـا مـن أجـل الغايـات. كـما يجـب أن يُؤخـذ السـلوك في قبولـه الكامـل عـلى أنـه اسـتيعاب لجميـع حـالات تعديـل الأفعـال لتلائـم غاياتهـا، مـن التـي هـي أقـل تعقيـداً إلى التـي هـي أكثـر تعقيـداً. لكـن السـلوك الأخلاقـي، السـلوك الـذي نعـدّه صحيحـاً أو خاطئـاً، يكـون أقـل شـمولاً لحـد كبـير مـن السـلوك بشـكل عـام، لأن هنـاك العديـد مـن الأفعـال التـي ليـس لهـا طابـع أخلاقـي. إنـه أمـر غـير ذي بـال أخلاقيـاً، مـا إذا كنـت سـأمشي إلى الشـلال أم سـأقوم بنزهـة عـلى طـول شـاطئ البحـر، ولا يُهـم إذا قـررت الذهـاب إلى الشـلال بعبـور المسـتنقع، أو سـلكت الطريـق عـبر الغابـة. لكـن «الانتقـال مـن الأفعـال الحياديـة إلى الأفعـال التـي تتصـف بالخـير أو الـشر هـو أمـر تدريجـي». وبالتـالي يصبـح اتجـاه خطـواتي الـذي ليـس لـه أهميـة أخلاقيـة في الحـالات العاديـة- ذا أهميـة عندمـا أفشـل في المحافظـة عـلى موعـد، لأنـني سرت في طريـق أطـول. وللحصـول عـلى فهـم كامـل للسـلوك الأخلاقـي، يجـب أن ننظـر إليـه بأنـه يـأتي بدرجـات غـير مُدركـة مـن سـلوك لا علاقـة لـه بالأخـلاق. ليـس هـذا فحسـب، بـل لتشـكيل تصـوّر علمـي حقيقـي عـن السـلوك، علينـا فحـص السـلوك، ليـس سـلوك البـشر فقـط، بـل سـلوك جميـع

الكائنات الحية. تختلف أفعال الإنسان عن أفعال الحيوانات الدنيا، فقط بسبب تعقيده النسبي، ولكن الأفعال كلها، أفعال الحيوان والإنسان، تقتضي ضمنياً تعديل الأفعال لتلائم الغايات. ولفهم المعقد، علينا أولاً أن نفهم البدائي، وبعبارة أخرى، يجب أن ننظر إلى السلوك البشري بحسبانه جزءاً من ذلك الكل الأكبر الذي يستوعب سلوك جميع الكائنات الحية. ويجب أن نسعى إلى تفسير الأول من خلال تتبع العملية التي تم من خلالها تطوره تدريجياً، من السلوك البدائي للغاية، الذي نجده في أدنى أشكال الوجود.

(ب) الأفعال غير الهادفة، كما رأينا، لا تعد سلوكاً، فالسلوك لا يطلق إلا على تلك الأفعال التي يتم تعديلها لتلائم الغايات. ولكن، مثلما أن الأفعال الحيادية تنتقل أخلاقياً بدرجات متفاوتة لأن تكون أفعالاً خَيِّرَة أو شريرة، كذلك تندمج الأفعال غير الهادفة دون وعي في أفعال هادفة. تسبح النقاعية[1] بشكل عشوائي في محيطها، ويبدو أنها بالصدفة تجد الطعام الذي يطيل عمرها. هنا بصعوبة نجد تعديلاً للأفعال لملاءمة الغايات، ويمكن أن نصف سلوكها أجمع بأنه غير هادف. في حالة الدوّارات،[2] نجد تعديلات ملموسة في الأفعال لملاءمة الغايات، مع كونها صورة بدائية للغاية من الكائنات الحية،

(1) النقاعيات: اسمها العلمي Infusoria وهي نوع من الحيوانات Animalcules المجهرية التي اكتسبت اسمها من أنها شوهدت في الأصل في منقوعات مواد نباتية. وهي تتكون من مادة هلامية مغلفة بغشاء رقيق كله أو جزء منه مزود بشعر قصير. (المترجم).

(2) الدوّارات أو الدوّلابيات Rotifera هي حيوانات مجهرية، مائيّة، كروية أو أسطوانية الشكل. الذكور منها أصغر من الإناث. يمكن أن تتواجد في البيئات المائية. (المترجم)

فهي تمتص الطعام من خلال أهدابها الدوارة، وتقوم بتثبيت نفسها بذيلها الذي يتشبث بأي شيء يجده مناسباً، وبطرق أخرى تتكيف مع بيئتها، ومن ثَمَّ تحافظ على نفسها لمدة أطول من الكائنات المائية الدقيقة الأخرى. نفس القانون يسري على جميع الحيوانات الدنيا، ودائماً ما يكون هناك تعقيد أكبر في التكيف مع الغايات، والنتيجة هي إطالة عمر المخلوق. وعندما ننتقل من الحيوانات إلى الإنسان، « نجد أن تكييف الأفعال لملاءمة الغايات أكثر وأفضل منه في الحيوانات الدنيا، ونجد نفس الشيء أيضاً عند مقارنة أفعال الأعراق البشرية الأعلى بأفعال الأعراق الأدنى».[1] يتم الحصول على الطعام بشكل أكثر انتظاماً، وبتنوع أكبر، ويتم إعداده بشكل أفضل، وتكون الملابس أكثر ملاءمة لتوفير الدفء مع تغير درجات الحرارة من يوم لآخر ومن ساعة الى ساعة، وما أعظم التباين بين مأوى من الأغصان والأعشاب بناه الإنسان البدائي، وبين قصر الإنسان المتحضر. لذا فالأنشطة العادية للإنسان المتحضر أكثر تنوعاً وتعقيداً من أنشطة هؤلاء البدائيين. «وإلى جانب هذا التطور الأكبر في الحياة، الناتج عن السعي وراء غايات أكثر عدداً، نجد تزايداً في مدة الحياة التي تشكل الغاية السُّميا».[2] لكن يجب أيضاً أن نلحظ أن الزيادة في التعقيد التي تنطوي عليها التعديلات المُحسَّنة للأفعال لملاءمة الغايات، لا تميل فقط إلى الزيادة في طول الحياة، بل

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق، تطور السلوك. (المترجم)

(2) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق. (المترجم)

إلى اتساعها. إن حياة الإنسان المتحضر ليست أطول من حياة البدائي فحسب، بل هي أكمل وأكثر ثراءً، بلا حدود. لقد حصرنا حديثنا حتى الآن في الحفاظ على الحياة وزيادة تعقيدات الحياة، لكن علينا الآن أن نلحظ أنه مع تطور السلوك، ووجود تعديل أكبر للأفعال لملاءمة الغايات، يكون الحفاظ على النوع وتطوره مضموناً بشكل أفضل. في أدنى أشكال الكائنات الحية، لا يوجد سلوك، بالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن أن يُذكر بحيث يؤدي إلى الحفاظ على النوع. «تنقسم الكائنات الأولية، وتنقسم مرة أخرى انقساماً فرعياً بصورة تلقائية نتيجة للتغيرات الجسدية التي لا تملك هي سيطرة عليها». هنا لا يوجد سلوك؛ لأنه لا يوجد غاية. ولكن عندما نرتقي في سلّم الحياة الحيوانية، نجد أن التعقيد لا يزداد إلا شدة، في سبيل تكييف الأفعال لملاءمة الغايات. تبني الطيور أعشاشها، وترقد على البيض، وتطعم أفراخها لمُدَدٍ طويلة وترعاها، حتى بعد أن تتمكن من الطيران. وهكذا يتطور السلوك الذي يعزز الحفاظ على الأعراق، جنباً إلى جنب مع السلوك الذي يعزز الحفاظ على الذات. في الإنسان، لا يزال التطور واضحاً أكثر من غيره، حيث تتوفر بشكل أكبر احتياجات النسل؛ وهناك رعاية الوالدين التي تدوم لمدة أطول، وتمتد إلى تأديب الأبناء من خلال الفنون والعادات التي تؤقلمهم مع ظروف معيشتهم. وبينما نرتقي من مرحلة الإنسان البدائي إلى مرحلة الإنسان المتحضر، نجد أن السلوك في هذا النظام، مقارنة بالسلوك في النظام الأول، قد تطور بدرجة أكبر. «أصبح

تعديل الأفعال لتلائم الغايات في تربية الأطفال أكثر تفصيلاً، على حد سواء في عدد الغايات التي يتم الوفاء بها وفي تنوع الوسائل المستخدمة وكفاءة تكيفها. وتستمر المساعدة والإشراف طوال الجزء الأكبر من الحياة».[1] إذاً، بشكل عام، يميل تطور السلوك إلى الحفاظ المتزامن على كل من الفرد والنوع.

لكن لا يمكن أن يتطور السلوك بالكامل حتى تشارك جميع المخلوقات في إجراء التعديلات، دون تداخل مخلوق مع آخر. في حالة الإنسان، هذا يعني ضمنياً قيام مجتمعات مسالمة بشكل دائم. في الحالة البدائية، تُبتر الحياة الفردية قصيرة قبل الأوان، وتكون تربية النسل ناقصة حتى عندما لا تفشل، ولا يتم الحفاظ على الفرد والنوع إلا بتدمير الكائنات الأخرى. أما في أكثر أشكال السلوك تطوراً، فيقدّم أعضاء المجتمع مساعداتهم المتبادلة لتحقيق الغايات، إما بشكل غير مباشر عن طريق التعاون النظامي، أو بشكل مباشر عن طريق المساعدة الطوعية.

من هذا المسح للسلوك نتعلم أن «الأخلاق وموضوعها هي الشكل الذي سيأخذه السلوك الشمولي خلال المراحل الأخيرة من تطوره».

ثانياً: الخلاصة حتى الآن هي أن السلوك الأفضل هو الأكثر تطوراً، أي أنه أفضلُ تكيُّفاً مع غاية ضمان اكتمال الحياة، للواحد وللكل. وأكثر السلوكيات تطوراً هو السلوك الذي يتجلى عند البشر الذين يعيشون معاً في مجتمع؛ ومن ثَمَّ يجب أن يمكننا وصف الشكل الأكثر كمالاً للمجتمع من تصوّر الأشكال التي

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق. (المترجم)

سيأخذها السلوك المتطور حقاً، أو السلوك المثالي. وستكون قواعد هذا الشكل النهائي للمجتمع قواعد حقيقية كاملة، ومن ثَمَّ عند وضع تلك القواعد يمكن تسمية الأخلاقيات بالأخلاق المطلقة. وسيتوافق السلوك الذي تُعنى به الأخلاق مع قوانين التطور، أي مع تلك الحقائق الأساسية المشتركة بين العلوم الخاصة: الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية. ما هي البيانات التي يقدمها كل من هذه العلوم؟

(أ) من وجهة النظر المادية، يتكون السلوك من حركات خارجية للجسد والأطراف وعضلات الوجه والجهاز الصوتي.

وبتركيز انتباهنا على هذه الحركات نجد أنها تصير أكثر ترابطاً كلما كان شكل الوجود أرقى. فالحركات العشوائية التي يقوم بها الحيوان الدقيق[1] ليس لها علاقة بالحركات التي قام بها منذ لحظات. «والطيور، مرة أخرى، تُظهر لنا في بنائها للأعشاش والرقود على البيض وتربية الفراخ ومساعدتها بعد الطيران، مجموعات من الحركات التي تشكل سلسلة غير مستقلة». في الإنسان فقط نجد أكبر مزيج مترابط من الحركات. وبالنظر إلى السلوك البشري، نقول: إن هذا هو الترابط الذي نسميه بالأخلاقي. يتصرف الإنسان ذو المبادئ السامية بطريقة ثابتة، إذ يدفع الأموال التي يدين بها لغيره، ويحافظ على مواعيده الدقيقة، ويقول الحقيقة. وهكذا تتكون حياته من نظام مترابط من الحركات.

في السلوك الأخلاقي، هناك أيضاً تناسق محدد للحركات،

(1) Animalcule (المترجم)

فالإنسان الواعي دقيق في جميع معاملاته. إنه يعطي تقويماً دقيقاً للمبالغ المحددة، ويعطي كيفاً محدداً لتحقيق الفهم، ويدفع المبلغ الكامل الذي ساوم به. وتصريحاته تتوافق بدقة مع الحقائق. ويحترم شروط عقد الزواج، وعندما يكون أباً يكيف سلوكه بعناية مع طبيعة كل طفل.

يظهر التنوع أو عدم التجانس في السلوك الأخلاقي أكثر من ظهوره في السلوك غير الأخلاقي، لأن الإنسان إذا وفى بكل متطلبات الحياة بشكل أفضل، أصبحت أنشطته أكثر تنوعاً. في موضوع الالتزامات الاجتماعية على سبيل المثال، نجد أن الإنسان الذي يساعد مَن هم أقل شأناً منه، ويشارك في شئون السياسة، ويساعد في نشر المعرفة، يختلف في تعقيد حركاته عن الرجل الذي هو عبد لرغبة واحدة أو مجموعة محدودة من الرغبات.

تطور السلوك يسير نحو التوازن، أو صوب الانسجام التام بين العلاقات الداخلية والخارجية، فالرجال الذين يعيشون حياة غير أخلاقية لا يتوقفون عن الإخلال بهذا الانسجام بتجاوزات قد تؤدي لتقصير الحياة، في حين نجد أن من يحافظ على إيقاعه الداخلي بشكل أفضل، يكون هو الإنسان الذي به تتم الأفعال الخارجية المطلوبة للوفاء بجميع الاحتياجات والواجبات. ينفذ كل واحدة منها على حدة في المناسبات المتكررة، فيفضي ذلك إلى حالة توازن متحركة ومندمجة ومطولة، في آن واحد. هذا الانسجام التام بين الفرد وبيئته يكون ممكناً فقط في مجتمع مثالي. ومن ثَمَّ يتكون التقدم في

الأخلاق من خلال تقدم مستمر للوصول لحالة المجتمع الذي يحقق الالتحام الكامل والوضوح والتنوع في الحركة، ونتيجة لذلك يتحقق الانسجام التام للفرد مع بيئته.

(ب) باستخدام مصطلحات علم الأحياء، الإنسان الأخلاقي هو الشخص الذي يتم فيه أداء الوظائف بجميع أنواعها على النحو الواجب. إنه لمن غير الأخلاقي أن نتعامل مع الجسد بطريقة تقلل من نشاط حيويته أو امتلائها. ومن ثَمَّ يمثل أحد اختبارات الأفعال فيما يلي: هل يميل هذا الفعل إلى الحفاظ على الحياة الكاملة في الوقت الحالي أم لا؟ وهل ينزع لإطالة العمر إلى أقصى مدى؟ الإجابة بنعم أو لا على أي من هذين السؤالين، تعني ضمنياً تصنيف الفعل على أنه صواب أو خطأ فيما يتعلق بمقاصده المباشرة، وغض الطرف عن مراميه البعيدة. ومع ذلك، فهذا الاستنتاج يشير فقط إلى «السلوك الأعلى الذي ينتهي إليه التطور». علاوة على ذلك، يصاحب شعورٌ باللذة بقدر ما الآن، وبالقطع في حالة المجتمع المثالية، هذا التفريغ الصحي لكل وظيفة. بينما يشير الشعور بالألم، أو على الأقل سوف يشير في المستقبل، إلى أن الوظيفة لم تُمارس بشكل كافٍ، أو أنها كانت تُمارس بإفراط.

(ج) في نظرته النفسية للسلوك الأخلاقي، يعطينا السيد سبنسر تحليلًا لوعي الفاعل، ويتتبع نمو المؤسسات المجتمعية والشعور بالالتزام الأخلاقي. ما العملية العقلية التي تُعَدَّل من خلالها الأفعال لتلائم الغايات؟ هناك صعود الشعور الذي يشكل الدافع، والفكرة التي من خلالها يتشكل الدافع، ويصدر

أخيراً للعمل. والآن، مثلما يتألف السلوك الأخلاقي من التكيف التام للأفعال مع الغايات، كذلك تتمايز الحالة الذهنية للإنسان الأخلاقي عن الحالة الذهنية للإنسان غير الأخلاقي من حيث تعقيدها. بعبارة أخرى، الدافع والفكرة التي تعطي للدافع صورته، كلاهما بعيد للغاية عن العرض السهل الذي تقدمه الحواس. وهكذا يمتنع الإنسان ذو الضمير اليقظ عن نهب ممتلكات جاره بسبب تذكره موقف الشخص الذي يمتلك هذه الممتلكات، والآلام التي ستصيبه عند فقدانها، بالإضافة إلى النفور العام من الأعمال التي تضر بالآخرين، نفورٌ ينشأ عن الآثار الموروثة من التجارب. ومن ثَمَّ تقوم هذه المشاعر بدور المرشد وتتمتع بسلطات تتناسب مع الدرجات التي تصل إليها فيتعين تمييز المشاعر المعقدة المثالية عن الأحاسيس والشهوات البدائية. ولذلك، يحدث مع تطور العقل أن تتوقف الغايات التي تُعَدَّل الأفعال من أجلها عن أن تكون فورية بصورة حصرية، فتصبح الغايات الحالية تابعة بشكل متزايد للغايات المستقبلية.

الروادع التي يتم تمييزها بشكل صحيح على أنها أخلاقية هي تلك التي تتعلق بالآثار الداخلية للأفعال. «إن الرادع الأخلاقي الحقيقي عن القتل لا يتكون من خلال تصوُّر الشنق كنتيجة له، ولا من خلال تمثل الرعب والكراهية الذي سيثيره بين الناس، وإنما من خلال تخيّل النتائج الطبيعية الضرورية، ألا وهي وقوع عذاب الموت على الضحية، وتدمير

كل احتمالات عيشه السعيد، والمعاناة التي ستعيشها أسرته».[1]

في الوقت نفسه، يتطور الشعور بالالتزام الأخلاقي تدريجياً. عندما انتقل الإنسان إلى الحالة الاجتماعية عبر الحدود التي شكلتها فكرة الأثر الجوهري للأفعال، تمت إضافة الروادع الخارجية على شكل عقوبات سياسية ودينية واجتماعية. ومع تطور المجتمع، رأى الناس أن الأعمال المحظورة من قبل السلطة تنطوي في حد ذاتها على عواقب وخيمة، وهكذا نشأ مفهوما النفور والقبول الأخلاقيان. وهكذا أصبح مفهوم الالتزام مرتبطاً بالأفعال، ونتيجتها الداخلية هي الدافع الحقيقي للقيام بتلك الأفعال. وسيختفي هذا الشعور بالالتزام بالكلية عندما يتأقلم عقل الفرد بشكل كامل مع البيئة الاجتماعية، والأفعال العليا المطلوبة للاستمرار المتناغم في الحياة ستكون بكثرة تلك الأفعال السفلى التي تدفعها الرغبات البسيطة. وإذا نُفِّذَت بعض الأفعال التي ليس لها دافعٌ كافٍ خاصٌّ بها، طاعةً للشعور بالالتزام الأخلاقي، فإن الواقع يثبت أن الملَكة الخاصة المعنية لم تصبح مساوية لوظيفتها بعد، ولم تكتسب القوة المطلوبة بحيث يصبح النشاط المطلوب منها نشاطاً طبيعياً لها، بحيث تسفر عن القدر المناسب من اللذة. إذاً مع التطور الكامل، سنجد أن الشعور بالالتزام، الذي لا يوجد عادة في الوعي، سيوقَظ في مناسبات غير عادية تمثل خرقاً فورياً للقوانين التي كان يتوافق معها عادة بشكل تلقائي.

---

(1) هربرت سبنسر: (بيانات الأخلاق) ص 86

(د) من وجهة نظر علم الاجتماع، فالأخلاق هي «تحقيق لأشكال السلوك التي تتلاءم مع الحالة المرتبطة بالحكمة، التي تكون فيها حياة جميع الأفراد على أعظم ما يمكن، على حد سواء فيما يتعلق بطولها وعرضها».[1] في البداية لا تكون فكرة الحفاظ على الفرد متناغمة مع فكرة الحفاظ على المجتمع، ولكن بمجرد أن تثبِّت الحالة الاجتماعية نفسها، يصير الحفاظ على المجتمع وسيلة للحفاظ على كل وحداته، ومن ثَمَّ تفوق أهمية الحفاظ على المجتمع أهمية الحفاظ على الفرد. لكن ليست هذه سوى حالة انتقالية للأشياء، وهي ضرورية فقط في حال وجود مجتمعات معادية. الغاية النهائية هي تطور حياة الأفراد، وفي حال غياب ظلال الخطر عن المجتمع، ولا يبقى هناك حاجة لتأجيل رفاهية الأفراد، بل تصبح هي الموضوعَ المباشر الذي يتعين البحث عنه. في الوقت الحاضر، يُطلَب من الفرد أحياناً أن يغض النظر عن حياة أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى غير مجتمعه. ومن هنا جاءت القواعد المتعارضة التي يحكم بها حياته: «ابغض أخاك الإنسان واقض عليه»، هذا هو الأمر الآن؛ ثم يتلوه الأمر الآخر «أحب أخاك الإنسان وساعده». ولذلك نجد أن المشاعر التي تترافق مع الصورتين الحربية والصناعية للمجتمع متناقضة[2]. الأولى تتخذ شكل الشعور بالولاء، والثانية تأخذ شكل العداء لسلطة خارجية. «يمكن ببساطة ذكر السمات الرئيسة لميثاق يتم بموجبه

---

(1) هربرت سبنسر: المصدر السابق. ص 49

(2) يفرّق سبنسر بين المجتمع الحربي والمجتمع الصناعي المدني، ويقصد بهذا، التمييز بين مجتمع شرير ومجتمع خَيِّر. (المترجم)

تأمين العيش الكامل من خلال التعاون الطوعي. المطلب الأساسي هو أن الأفعال التي تحافظ على الحياة ستجلب لكل فرد وبصفة مستمرة كل أنواع المزايا التي تحققها له بشكل طبيعي، وهذا يعني أولاً: أنه لن يتعرض لأي عدوان مباشر على شخصه أو ممتلكاته، وثانياً: أنه لن يتعرض لأي عدوان غير مباشر، ينتهك العقد. وقد سهلت مراعاة هذه الظروف السلبية للتعاون الطوعي الحياةَ إلى أقصى حد، عن طريق تبادل الخدمات بموجب اتفاق، ولذلك ينبغي تسهيل الحياة بشكل أكبر عن طريق تبادل الخدمات فوق ما في الاتفاق: فيمكن الوصول إلى الحياة العليا فقط عندما يعاون كل فرد أخاه ليكمل حياته، ومن خلال المعاملة بالمثل، يساعد البشر بعضهم بعضاً في إكمال حياتهم».[1] بعبارة أخرى، تمكننا النظرة الاجتماعية من استنتاج أسباب الوفاء بالعقود، وتحديد المنافع بما يتناسب مع الخدمات، وهذا هو العدل، وتقديم الخدمات الطوعية، وهذا هو الإحسان.

ثالثاً: من مجمل حجته يتضح أن القواعد التي يسعى السيد سبنسر إلى وضعها على أساس علمي هي القواعد التي تنطبق على السلوك في الصورة المثالية للمجتمع. وفقاً لذلك، قيل لنا: إن «الأخلاق المطلقة تضع القواعد التي تصوغ السلوك الطبيعي في المجتمع المثالي». السلوك الخيّر المطلق مفعم باللذة، وفي حال مصاحبة الألم له، لا يمكن وصف السلوك بأنه صحيح إلا بشكل

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق.

نسبي. وفي أثناء الانتقال صوب الصورة المثالية للمجتمع، لا تكون أفعال الناس صحيحة تماماً في معظم الحالات، ولكنها تكون أقل خطأ. لنأخذ مثالاً على السلوك الصحيح المطلق، علاقة الأم السليمة بطفل سليم مثالاً، وهو أفضل الأمثلة، لأن الانسجام بينهما نشأ قبل أن يبدأ التطور الاجتماعي. هنا يتحقق للأم إشباع عاطفة الأمومة، في حين يُشبع الطفل بطنه، وفي نفس الوقت يعزز حياته ونموه ومتعته المتزايدة. الفعل هنا ممتع بقدر ما هو صواب أيضاً. من الصعب العثور على حالات مماثلة في العلاقات الجنسية بين البالغين، ولكن هناك حالات تكون فيها الطاقات وفيرة حتى أن اللذة تصبح رفيقة لأداء الواجب. وعندما يُدفَع ثمن هذه الخدمات من قبل إنسان له نفس الطبيعة، تكون العلاقة مصدر لذة للطرفين. والآن، بما أن تطور المجتمع يتجه نحو الصناعة على أنها متميزة عن الشكل الحربي للمجتمع، يحق لنا أن نتوقع أن تأخذ أنشطة الناس عموماً هذه الصفة في النهاية. وحتى في الوقت الحاضر، نجد أن الفنان أو الشاعر أو الرسام أو الموسيقي العبقري هو ذلك الشخص الذي يوفر لنفسه لقمة العيش من خلال القيام بأفعال تكون مصدر لذة بالنسبة له بشكل مباشر، وفي نفس الوقت يقدم الملذات للآخرين، إما بصورة مباشرة أو عن بُعد. مرة أخرى، هناك أفعال كريمة تُعطي لذة خالصة للمعطي والمتلقي معاً، وهي أفعال خَيِّرة بصورة مطلقة. والآن، بعد إزالة العوامل المضطربة أو المتناقضة، يمكننا أن نشكل صورة مثالية للسلوك الذي يكون مانحاً مطلقاً للذة، ويكون صواباً بصورة مطلقة في الوقت نفسه. بعد أن وصلنا إلى هذا النظام من

الحقائق الأخلاقية المثالية، سيكون لدينا بعد ذلك معيار «نطبقه على أسئلة حالتنا الانتقالية بطريقة تسمح باحتكاك الحياة غير المكتملة ونقصان طبيعة وجودنا، وقد نصل إلى اعتقاد بصحة تقريبية لما هو حق نسبياً».[1] «يمكن تصوّر الكائن الاجتماعي المثالي على أنه يوجد بحيث تتطابق أنشطته العفوية مع الشروط التي فرضتها البيئة الاجتماعية وشكلتها الكائنات الأخرى». سيتغير الإنسان في اتجاه هذا التطابق المثالي. ومن ثَمَّ يكون الإنسان المثالي هو الشخص الذي ذهبت فيه العملية إلى حد خلق التطابق بين جميع مقومات طبيعته وجميع متطلبات حياته في المجتمع. إذاً، «فالأخلاق المطلقة تصوغ سلوك الإنسان المتكيف كلية في مجتمع متطور كلية». وهناك قسمان رئيسان للأخلاق، أحدهما شخصي والآخر اجتماعي.

(أ) هناك فئة من الأفعال يتم توجيهها نحو غايات شخصية ويجب الحكم عليها من خلال علاقتها بالرفاه الشخصية، في معزل عن رفاه الآخرين. هذه الفئة يجب تصنيفها على أنها صحيحة أو خاطئة في جوهرها، وفقاً لآثارها المفيدة أو الضارة بالفاعل نفسه. لا يمكننا أن نحدد قانوناً للرفاه الفردي المثالي، لكن يتعين استيفاء بعض المتطلبات العامة. فمن خلال ربط السلوك بالضرورات المادية، يمكن إعطاء سُلطة علمية جزئية للمتطلبات الأخلاقية. ويجب أن توضح الأخلاق المطلقة أن السلوك الجيد هو ذلك الذي يحافظ على العلاقة الحقيقية بين استخدام الطاقة واستخدام النفايات بطريقة مناسبة، وبين

---

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق، الفصل 15: الأخلاق المطلقة والنسبية.

النشاط والراحة، وبين معدل الوفيات ومعدل زيادة الأفراد. ومن هنا تأتي القاعدة العملية القائمة على النظر في نوع السلوك الذي سيحقق هذه الغايات عند قيامه.

(ب) القسم الثاني من الأخلاق هو ذلك الذي يتعامل مع آثار سلوك الفرد على الآخرين. والمجموعة الأولى من اللوائح التشريعية فيها هي تلك الخاصة بالعدالة. هنا لا ينحصر واجبنا في تحديد العلاقات المتساوية بين الأفراد المثاليين، ولكن علينا تحديد العلاقات بين كل إنسان وعموم الناس. ومن هنا يجب توضيح حدود تدخل الدولة.

الإحسان له وجهان، سلبي وإيجابي، وفي المجتمع المثالي، يكون للوجه السلبي وجود اسمي فقط، لأنه لن يكون لدى أي شخص مشاعر تؤثر بشكل غير مقبول على الآخرين، ولا يمكن في هذه الحال وضع قانون يحدد الممنوع. لكن الأخلاق المطلقة يكون لها قيمة في فرض الرأي القائل بأن التسبب في الألم يعدّ أمراً غير مُسَوَّغ، إلا إذا اقتضاه النظرُ الصحيح للذات أو الرغبة في منفعة الآخرين. أما فيما يتعلق بوجه الإحسان الإيجابي، «فستزداد الرغبة فيه من قبل كل إنسان، وسيتضاءل مجال ممارسته» حتى أنه سيكون هناك قدر كبير من المنافسة في تقديم الخدمات، كما هو الحال في الوقت الحاضر، وستكمن الصعوبة في إيجاد مجال كافٍ للرغبة الشديدة في الإيثار. لكننا سنعثر عليها بشكل رئيس في:

- (1) الحياة الأسرية، حيث سيتم تحقيق رعاية الأطفال من قبل الوالدين والوالدين من قبل الأبناء بشكل أفضل، (2) وفي تحسن الحالة الاجتماعية.

الفصل العاشر

هربرت سبنسر (تكملة)

في الفصل السابق قدمت موجزاً لنظرية السيد سبنسر الأخلاقية في صورتها التطورية التي تميّزها عن نظريات اللذة الأخرى. والآن سنتناول إلى أي مدى يمكن قبول هذه النظرية. وقبل أن ندخل في فحص صريح لمذهب السيد سبنسر، يمكن أن نقول كلمة عن فكرة التطور التي تشبث بها.

ارتبطت نظرية التطور أو النمو في عقول عامة الناس بالنظرية التي كان داروين أول من قدمها بوضوح، وهي أن جميع الكائنات الحية الموجودة بالفعل أو التي كانت موجودة، قد أتت عن طريق التناسل الطبيعي لواحد أو أكثر من الأنواع البدائية. فما كان يعدّ في السابق أنواعاً متمايزة لا يوجد اتصال بين بعضها وبعضها الآخر في المنشأ، جاء داروين ليؤكد أنها كلها في الواقع أصناف من نوع واحد. أو بالأحرى، أن التمايز بين الأنواع هو مجرد تصنيف، وليس تمايزاً في الأصل. لا تقول النظرية إن نوعاً ما قد تغير إلى نوع آخر، وإنما تقول إن الاختلافات بين ما نعدّه اليوم أنواعاً متمايزة، قد حدث تدريجياً من خلال تغييرات دقيقة تراكم بعضها على بعضها الآخر، عبر

فترات طويلة من الزمن. ومثلما يستطيع البستاني الماهر أن ينتج أنواعاً جديدة من الزهور بالاستفادة من أي ميزة تظهر فيها، كذلك تنتقل أي اختلافات تظهر في الكائن الحي وتسهم في الحفاظ عليه، بشكل طبيعي إلى نسله، وهكذا نشأت على مر العصور كل صور الحياة المتنوعة التي ظهرت على أرضنا. ستلحظ أن هذه النظرية تتعلق فقط بالحياة النباتية والحيوانية، وتعطينا فقط وصفاً للطريقة التي تكونت بها الأنواع المختلفة من الكائنات الحية، وأتت إلى حيز الوجود كشيء واقعي. لكنها لا تخبرنا «كيف نشأ النوع البدائي الأول أو الأنواع الأولى»، ولا يظهر منها أن نوعاً ما من الكائنات أعلى أو أدنى من الآخر. تنكر نظرية التطور أن تكون هذه الأنواع المتميزة قد خُلقت متمايزة، سواء في نفس الوقت أو في أوقات مختلفة، لكنها لا تنفي أن تكون النماذج الأصلية مخلوقة. ومن ثَمَّ، لو افترضنا أننا قبلنا بالنظرية الداروينية عن أصل الأنواع، فما زال هناك تفسيران متمايزان لأصل النوع البدائي للكائن الحي؛ وقد نقول: (أ) إما أنه خُلق مباشرة، (ب) أو أنه نشأ عن كائنات غير حية.

علاوة على ذلك، لو سلّمنا بأن جميع الكائنات الحية مرتبطة بسلسلة النسب الطبيعي هذه، فإن النظرية الداروينية لا تخبرنا إن كان يحق لنا التمييز بين الأنواع المختلفة على أنها أعلى أو أدنى.

من هنا ينشأ سؤالان، أولهما هو: هل نشأت الكائنات الحية من الكائنات غير الحية، بنفس الطريقة التي انحدرت بها أنواع الكائنات المنظمة المختلفة عن صورة أصلية واحدة أو عدة صور؟ والثاني: هل جميع الكائنات الحية متماثلة في الطبيعة، أم أن هناك اختلافات بينها تجعلنا نصنفها إلى كائنات دُنيا وعُليا؟

كما رأينا فقد أجاب السيد سبنسر عن السؤال الأول بالإثبات. فهو ينكر وجود أي خلق خاص لصور الحياة البدائية، ويؤكد أن الحياة ظهرت على كوكبنا وفقاً للقوانين الطبيعية العادية. وبقدر ما يذهب السؤال عن الأصل الطبيعي، علينا أن نتمسك بأنه مثلما أن كل هذا التنوع اللامتناهي للكائنات الحية قد انحدر من أنواع قليلة أصلية، كذلك هذه الأنواع القليلة هي نفسها نتاج طبيعي للطبيعة غير العضوية، ويمكن إرجاعها إلى المادة السديمية التي انتشرت أساساً في مساحات شاسعة من المكان. ومع تضمين كل صور الوجود في عملية التطور، وعدم الاكتفاء بالكائنات الحية، يأخذ السؤال الثاني المرتبط بفكرة التطور شكلاً أوسع وأشمل. يجب ألا نكتفي بالسؤال: هل كل الكائنات الحية من نفس النوع؟ ويتعين أن نطرح سؤالاً آخر: هل كل الأشياء، حية وغير حية، من نفس النوع؟ لأنه إذا كانت جميع أنواع الحياة التي كانت موجودة أو التي توجد الآن، قد نشأت عن طريق الانحدار الطبيعي من الذرات التي كوّنت البخار السديمي الأصلي، ألا يجب أن نقرر أن كل الأشياء ذات طبيعة واحدة في الأساس؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن الحجر والزهرة والكلب والإنسان لا يختلفون في النوع، بل في الدرجة. من ناحية أخرى، يمكن القول بأن الاختلاف في الطبيعة بين الحجر والزهرة والكلب والإنسان لم يتأثر بأي شكل من الأشكال بأصلها المشترك. ومثلما يمكن لإنسان أن يكون أذكى من أبيه، وكما هو الحال في كل فرد إذ نجد أن عمليات التغذية وكذا عمليات الإحساس تسبق الوعي، مع أن الوعي أعلى في النوع، يمكن أن يقال بأن الكائنات الحية ربما نشأت في الواقع من أشياء غير حية، وأن الإنسان قد تطور عن صورة أدنى من صور الوجود، مع أن

الكائنـات الحيـة أعـلى في النـوع مـن غـير الحيـة، والكائنـات ذات العقـل أعـلى درجـة مـن الكائنـات غـير العاقلـة.

لكـن السـؤال هـو: إذا سـلمنا بصحـة التفسـير الداروينـي لأصـل الأنـواع، وإذا سـلمنا بنظريـة التطـور الأوسـع عنـد السـيد سـبنسر، فهـل يمكننـا، مـن نظـرة عامـة لمسـار التطـور، أن نسـتخلص مبـدأ يفسر عـلى الفـور كل التغـيرات في الطبيعـة غـير العضويـة والحيـاة والوعـي؟ هـذا السـؤال يجيـب عنـه السـيد سـبنسر ضمنيـاً بالموافقـة. عـلى حـد سـواء، ينطبـق قانـون التطـور هـذا عـلى تطـور النظـام الشـمسي وعـلى تطـور الحيـاة الحيوانيـة وعـلى تطـور المجتمـع البـشري، وهـذا الانتقـال يكـون مـن تجانس غـير مترابـط غـير محـدد إلى تنـوع محـدد ومترابـط.

الآن يبـدو لنـا في الظاهـر أن مثـل هـذه المعادلـة لا تسـمح لنـا بالاعـتراف بـأي تمييـز أسـاسي بـين أنظمـة الوجـود المختلفـة التـي نفصلهـا عـن بعضهـا بـما يلائمنـا. فالحيـوان الـذي تكـون بنيتـه أكثـر تنوعـاً وتحديـداً وترابطـاً مقارنـة بغـيره لا يختلـف في النـوع عـن حيـوان أقـل تنوعـاً وتحديـداً وترابطـاً، وهـذا ينطبـق عـلى المجتمـع الـذي يظهـر فيـه التحديـد والترابـط والتنـوع مقارنـة بغيره الـذي تظهـر فيـه هـذه الخصائـص بدرجـة أقـل. ربـما يكـون الحيـوان أو المجتمـع الأكثـر تعقيـداً أعـلى مـن الأقـل تعقيـداً، لكـن لا بـد هنـا أن نوضـح السـبب الـذي يجعـل الأكثـر تعقيـداً هـو الأعـلى. قيـل لي، عـلى سـبيل المثـال، إن الكلـب أكثـر تطـوراً أو أعـلى مـن الـدودة، لأنـه يظهـر في بنيتـه وسـلوكه قـدراً أكـبر مـن التحديـد والترابـط والتنـوع. ولكـن، عندمـا أسـأل لمـاذا يُعتـبر الكلـب أكثـر تطـوراً؟ يقـال لي: إن السـبب هـَو أنـه يُظهـر قـدرة أكـبر عـلى التكيـف مـع الظـروف الخارجيـة. هنـا نجـد أن معادلـة التطـور، بعـد أن جـرى تحديدهـا، غـيّرت طبيعتهـا بالكليـة. ليـس

التعقيد المجرد هو ما يخولنا لاعتبار الكلب أعلى أو أكثر تطوراً من الدودة، وإنما لأنه كائن حي قادر على التكيف الذاتي مع الظروف المتغيرة التي يوضع فيها. لذلك عندما يقال لي: إن المجتمع الأكثر تعقيداً هو الأكثر كمالاً، أجيب: نعم، لكن ليس التعقيد هو ما يجعله أكثر كمالاً، وإنما الكمال هو الذي يجعله أكثر تعقيداً. فإذا أصبح المجتمع أكثر كمالاً، زاد تقسيم العمل، وزاد عدد المواطنين المثقفين الأذكياء، لكن تعقيد المجتمع المتحضر هو نتيجة لكماله، وليس سبباً للكمال. لا يمكن استخلاص أي مبدأ ينطبق على الحياة البشرية من المعادلة القائلة بأن التطور يجري من تجانس غير مترابط غير محدد إلى تنوع مترابط محدد. هذا مثل جميع المبادئ تامة التجريد، قد يعني أي شيء نختاره ليصبح هو المعنى.

(1) يخبرنا السيد سبنسر أن الأخلاق تتعامل مع ذلك الجزء من السلوك الذي تنطبق عليه الأحكام الأخلاقية، لكن الجزء لا يمكن أن يُفهم إلا من خلال علاقته بالكل، ولذلك علينا أن ننظر إلى السلوك الأخلاقي على أنه تطور من سلوك غير أخلاقي. صحيح أنه ليس كل فعل سلوك، وإنما السلوكيات هي تلك الأفعال التي يتم تعديلها من أجل غايات، ولكن الفرق بين السلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي هو مجرد اختلاف في نسبية البساطة والتعقيد. إذاً، هنا تنطبق المعادلة العامة للتطور. فالسلوك الأخلاقي أكثر ترابطاً لأن الإنسان الأخلاقي يتصرف وفقاً لنظام ولا ينطلق وفقاً لنزوة، وهو أكثر تحديداً لأنه دقيق في جميع تعاملاته، وأكثر تنوعاً وأقل تجانساً؛ لأنه يهتم بكل ما

يتعلق بالرفاهية العامة، ومن ثَمَّ يميل السلوك الأخلاقي نحو تحقيق التوازن أو الانسجام التام بين الفرد وبيئته.

والآن أعتقد أنه يمكن بسهولة إظهار الفروق بين السلوك ومجال الفعل الأوسع، وبين السلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي، على أنها فروق لا يمكن إجراؤها دون تغييرات متعاقبة في تفسير المعادلة العامة للتطور، وأن السيد سبنسر قد فشل في رؤية أساس هذه الفروق، لأنه حاول تفسيرها من خلال معادلته المجردة البحتة.

أولاً: إذا سألنا عن المعادلة التي ستطبّق على التغيرات في جميع صور الوجود، من تجمع الذرات إلى تكوين المجتمعات البشرية، فعلينا أن نتخلى بوضوح عن جميع الفروق التي تميز فئة من فئات الوجود عن فئة أخرى. وعندما نقوم بتطبيق معادلتنا لتفسير الأنواع المختلفة للوجود، علينا أن نستعيد مرة أخرى كل الفروقات التي تخلينا عنها. فإذا سئلتُ عن المشترك بين سقوط الحجر وفعل الإنسان، يجب أن أجيب بأنها كلها حركات. ولكن إذا سئلتُ: هل تقصد أنه لا فرق في النوع بين حركة الحجر وحركة الإنسان؟ فلا بد أن أجيب بأنه من المؤكد أن هناك فرقاً، وهو فرق كبير جداً، لكنه لا ينطبق عليها كحركات. إن التهمة التي يجب أن أوجهها الآن للسيد سبنسر هي أن معادلته في التطور تنطبق على سلوك البشر فقط بالمعنى الذي يمكننا من القول بأن أفعال البشر هي حركات. فهي حركات بالتأكيد، لكن كونها حركات ليس ما يشكل

طبيعتها الأساسية. لا يمكن أن يكون هناك سلوك دون حركة، لكن الحركة ليست كافية لتوصيف السلوك. فأنا لا أستطيع التفكير دون دماغ، لكن هذا لا يعني أن أفكاري ليست سوى حركة جزيئية لدماغي. لذلك لا يمكن أن يكون هناك سلوك، أخلاقي أو غير أخلاقي، لا يأخذ ظاهرياً شكل الحركة، ولكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن هذا السلوك يمكن تحديده بالحركة.

لذلك عندما يقرر السيد سبنسر من وجهة النظر الحسية، أن السلوك البشري يتكوّن من حركات الجسد والأطراف وعضلات الوجه والجهاز الصوتي، فلا اعتراض لدينا إلا قولنا بأن هذا ليس بذي أهمية. لذا فنحن نقول: إن مثل هذه الحركات ليست سلوكاً على الإطلاق، لأنها لا تختلف عن أي حركات أخرى. ومن ثَمَّ قد تنطبق معادلة التطور جيداً على السلوك الذي يُنظر إليه على أنه مجرد حركات، لكنها لا تساعدنا، على الأقل، في فهم التمييز بين نوع من السلوك وآخر. تتحرك الذرات بعضها تجاه بعض وتشكل تجمعات مادية، ويتحد البشر معاً في مجتمع، وهناك حركات حسية في كلا الحالتين، إلا أن لدينا نوعين مختلفين من الحركة. وهذا الاختلاف في الطبيعة، كائناً ما كان، هو الذي يخولنا بأن نفصل بين حركات الذرات غير الواعية وحركات الكائنات الواعية.

ثانياً: يمكن القول، مع ما تقدم، بأن السيد سبنسر يدرك الفرق بين حركات المادة الميتة وحركات الكائنات الحية، عندما يقول:

إن ليس كل الأفعال تقع تحت قائمة السلوك، وإنما فقط تلك التي تم تعديلها لتوافق الغايات. ولا شك أن السيد سبنسر يميّز بين الحركات العشوائية كحركة النقاعيات وحركة المصاب بالصرع من جهة، والحركات الهادفة من جهة أخرى. لكن ما أود أن أشير إليه هو أنه برسمه لهذا التمييز الأخير يكون قد فسر المعادلة العامة عملياً بحيث أضاف قانوناً جديداً. إن الترابط والتحديد والتنوع الذي يتحدث عنه الآن لا يشير إلى الحركات التي هي مجرد حركات، بل إلى الحركات التي تنطوي على وظائف، أي أنها أفعال مُعدَّلة لتناسب الغايات. من المؤكد أن وصفها بالأفعال التي يتم تعديلها لتناسب الغايات، يعني ضمناً أنها حركات. فإذا رأيتُ إنساناً يوشك أن يغرق، وقفزت في الماء لإنقاذه، فإن قفزتي في الماء، والسباحة نحوه، وإحضاره إلى الشاطئ، كلها حركات. لكنها لا تأخذ صفتها من كونها حركات، بل من كونها حركات تهدف إلى غايةٍ ما. لقد قصدتُ القيام بهذه الحركات من أجل تحقيق الغاية التي كنت أراها، وهذه القصدية هي التي تجعل سلوكي على ما هو عليه. حركات المصروع في حال النوبة لا تكون مقصودة، ومن ثَمَّ تُستبعَد عن حق مِن قِبَل السيد سبنسر مُخرجاً إياها عن مراتب الأفعال التي تعدّ سلوكاً. لكن إذا وافقناه على تطبيق المعادلة بنفس المعنى الذي ينطبق على حركة الذرات، فلا يوجد ما يميز السلوك الهادف عن أي فئة أخرى من الحركات. لا شك أننا حين ننظر إلى تلك الحركات الهادفة، فقد نجد ترابطاً ونظاماً أكبر لا نجده في تلك الحركات التي

تكـون بـلا هـدف، ولكننـا لـن نجـد فرقـاً في النـوع بينهـما، إلا إذا حولنـا مركـز الرؤيـة مـن الجانـب الخارجـي إلى الجانـب الداخـلي للأفعـال. ومـن ثَـمَّ يكـون فَصْـل السـيد سـبنسر الفعـل الهـادف عـن الفعـل غـير الهـادف هـو مقدمـة لمبـدأ جديـد يتجـاوز القديـم ويتضمنـه. صحيـح أن السـلوك الهـادف أكثـر ترابطـاً مـن السـلوك غـير الهـادف، لكـن السـبب وراء كونـه أكثـر ترابطـاً هـو أنـه هـادف.

ثالثـاً: لكننـا نسـير إلى حـد مـا بسرعـة كبـيرة. يتحـدث سـبنسر عـن السـلوك باعتبـاره ذلـك الفعـل الهـادف، لكننـا نجـد عندمـا ننظـر عـن كثـب أنـه يُطَبِّـق مصطلـح السـلوك ليـس فقـط عـلى ذلـك الفعـل الـذي يهـدف إلى تحقيـق غايـة، بـل يطبقـه أيضـاً عـلى الفعـل الـذي يحقـق غايـة مـا، دون أي قصـد مـن جانـب الفاعـل. عـلى سـبيل المثـال، في الطيـور التـي تبنـي الأعشـاش وتقـوم بتربيـة أفراخهـا وتعلمهـا الطـيران، نجـد أن هنـاك تكيفـات وتعديـلات في الأفعـال لتناسـب الغايـات، تمامـاً كـما يحـدث في البـشر الذيـن يوفـرون الطعـام والمـأوى لأطفالهـم ويمنحونهـم التدريبـات البدنيـة والمعنويـة. بتركيـز انتباهـه عـلى حقيقـة أن الحيوانـات التـي هـي أقـل منزلـة- وكذلـك الإنسـان- تقـوم بأعـمال تميـل إلى الحفـاظ عـلى النفـس والذريـة، يوضـح السـيد سـبنسر أن الانتقـال مـن التعديـلات البسـيطة جـداً في الأشـكال الدنيـا للوجـود، إلى التعديـلات المعقـدة في المجتمـع المتحـضر، يتكـون مـن درجـات غـير مُدرَكـة. فمـع ترقينـا في سـلّم الحيـاة الحيوانيـة، يبـدو أن تطـور السـلوك يتألـف فقـط مـن حقيقـة أن التعديـلات تصبـح أكثـر تحديـداً وترابطـاً وتنوعـاً. وجميـع الغايـات الثانويـة تُسـتوعَب

في غاية واحدة هي الحفاظ على الحياة، أو بالأحرى الوصول لاكتمال الحياة، أو تطور جميع الوظائف التي يمكن للكائن الحي القيام بها. والآن، من الواضح أن معادلة التطور قد أصبح لها هنا تفسيرٌ جديدٌ.

يتوافق تطور النظام الشمسي مع المعادلة القائلة بأن التطور هو تقدم من الحركات البدائية إلى الحركات المعقدة. لكنه لا يتطابق مع التفسير الجديد للمعادلة الذي يقول بأن التقدم يتألف من التعديل الأكمل للأفعال لتتوافق مع الغايات. تُكوّن الذرات ذلك البخار السديمي الأصلي عندما تتجمع في كتل، لكنها لا تُظهر في ذاتها أي تعديل للأفعال لموافقة الغايات. إنه موجود فقط في الكائنات المنظمة، ووفقاً لرؤية السيد سبنسر، فقط في حيوانات ذات درجة معينة من التعقيد الهيكلي، يوجد تعديل الأفعال لموافقة الغايات. لا شك في أن الحيوانات تظهر حركات، وأن تلك الحركات تزداد تعقيداً كلما تتبعنا الصور المتعاقبة للحياة، لكن من أجل وصف حركات الحيوانات، نحن بحاجة لأن نقول إنها حركات تحقق غايات. وهكذا، فإن الحركات التي تُعَدّ سلوكاً تختلف عن الحركات التي لا تُعَدّ كذلك.

رابعاً: ألا يوجد تمييز مشابه عندما ننتقل من النظرة البيولوجية إلى النفسية؟ إن الأفعال التي نعدّها بشرية، ويعدّها الإنسان أفعاله، لا تحقق غاية فحسب، بل تقصد تحقيق تلك الغاية. إنها هادفة بمعنى لا نجده في أفعال الحيوانات الدنيا التي لا تهدف إلى شيء. لا أحد يَحْسَبْ الفعل فعله إن هو لم يقصده؛ فالوعي بالهدف هو ما يربط الفعل بالفرد الذي يقوم به. لذلك يجب

أن ترضخ المعادلة مرة أخرى لتستقبل معنى جديداً. وتلك الحركات التي تهدف إلى تحقيق غاية التطور الكامل للحياة هي السلوك الذي يجب أن تتعامل معه الأخلاق. ويعترف السيد سبنسر بهذا عملياً عندما يقول: إن الأخلاق تتعامل مع الصورة الذي يأخذها السلوك في مراحله اللاحقة، لأن تقييده هذا سيكون تعسفياً تماماً، إذا لم يقم على أساس أن السلوك البشري يختلف في النوع عن أي سلوك آخر.

والآن، بعد الاعتراف بأن الأخلاق يجب أن تتعلق فقط بالسلوك الذي يمكن إصدار الأحكام الأخلاقية عليه، من هنا نعرف أن هناك نوعاً من السلوك لا يمكن إصدار أحكام أخلاقية بشأنه، وبالتالي سنتساءل: كيف يمكن القول بعد الآنَ: إن فهم السلوك الأخلاقي يتطلب البحث عما يربطه بالسلوك أجمع، وإن التمييز بين السلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي هو تمييز في الدرجة وليس في النوع؟ ما الذي يوجد في سلوك الكائنات الأدنى ولا يظهر بشكل كامل في السلوك البشري؟ من المسلم به أنه يمكن النظر إلى السلوك البشري من وجهة النظر المادية على أنه سلسلة من الحركات. ومن وجهة نظر بيولوجية، هو الممارسة الواجبة لجميع الوظائف التي تخدم اكتمال الحياة. ومن ثَمَّ يصعب رؤية الكيفية التي يمكن بها أن يعلّمنا عنصرٌ جديدٌ درساً في الحياة جمعاء، ولا يمكن تعلمه بنفس الدرجة من تأمل الحياة البشرية. بالتأكيد لا يمكن القول بأنه من أجل اكتشاف تطور السلوك من السهولة إلى التعقيد، يجب أن نتتبعه من أدنى صوره إلى أكثر صوره تعقيداً، لأن قانون التطور البشري

هـذا اكتُشِـفَ قبـل التفكـير في تطـور الإنسـان مـن الأشـكال الدنيـا للوجـود، وبعـد اكتشـافه تعـين علينـا إظهـار أن القانـون ينطبـق عـلى الإنسـان. وإذا قيـل إننـا لـن نسـتطيع فهـم السـلوك البـشري دون النظـر إليـه مـن حيـث علاقتـه بالسـلوك الأدنـى للحيوانـات الدنيـا، لأن الأول قـد تطـور عـن الأخـير، فـإن الإجابـة هـي أنـه عـلى نفـس الأسـاس، يجـب أن تنظـر الأطروحـة الأخلاقيـة إلى السـلوك البـشري فيـما يتعلـق بحـركات الطبيعـة التـي سـبقت حـركات الحيوانـات، وعنهـا تطـور الجميـع. الاسـتنتاج الـذي انقدنـا إليـه هـو أنـه بقـدر مـا تذهـب الصـور السـابقة للسـلوك، لا يوجـد شيء وضعـي يمكـن تعلمـه فيـما يتعلـق بالصـور اللاحقـة، وبالتـالي، فيـما يتعلـق بالأطروحـة الأخلاقيـة، سـيكون النظـر في تلـك الصـور السـابقة مجـرد حماقـة. بـل هـي أكثـر مـن ذلـك؛ لأن وجهـة النظـر الخارجيـة التـي تقـود السـيد سـبنسر إلى تطبيـق نفـس المعادلـة عـلى تطـور المـادة والنباتـات والحيوانـات والبـشر قـد مالـت إلى حجـب الطبيعـة الحقيقيـة للسـلوك البـشري. ومـن ثَـمَّ وجدنـاه أحيانـاً يحـاول العثـور عـلى قيمـة السـلوك البـشري مـن خـلال اعتبـاره مجـرد سلسـلة حـركات معقـدة نسـبياً، ومـرة أخـرى، يعتـبره تكيـف الكائـن الحـي مـع بيئتـه كوسـيلة للحفـاظ عـلى الحيـاة. في الواقـع، لم نصـل معـه في أي حـال مـن الأحـوال إلى السـمة المميّـزة للسـلوك بحيـث تجعلـه موضوعـاً لأحـكام أخلاقيـة، أي أنـه يتكـون مـن حـركات لا تقتـصر عـلى غايتهـا فحسـب، بـل يقصدهـا الفاعـل لخدمـة غايـة مـا. فعندمـا نصـف سـلوكاً بشريـاً بأنـه لاحـق، أو أنـه أكثـر تعقيـداً، أو أنـه يتكيـف بشـكل أفضـل،

كل هـذا لا يخبرنـا عـن سـبب إصـدار الأحـكام الأخلاقيـة عليـه. الـشرط الأول لإصـدار أي مـن هـذه الأحـكام عـلى الإطـلاق، هـو أن الأفعـال يجـب أن تكـون مقصـودة مـن قبـل الفاعـل، وبالتـالي ينبغـي أن تُنسَـب إلى ذلـك الفاعـل. ولهـذا السـبب، لا يمكـن تسـمية حـركات المصـاب بالـصرع بأنهـا سـلوك، وليـس لأنهـا لا تحقـق غايـة. وبنفـس المعنـى وللسـبب نفسـه، فـإن حـركات الطائـر في بنـاء عـش لصغـاره لا تسـتحق أن تسـمى سـلوكاً، إلا إذا افترضنـا أن الطائـر لديـه وعـي بتحقيـق الرفـاه لصغـاره.

(2) رأينـا إذاً أننـا لا نتعلـم شـيئاً عـن الطبيعـة الحقيقيـة للسـلوك البـشري، مـن خـلال النظـر إلى علاقتـه بالسـلوك الأقـل تعقيـداً الـذي نشـأ عنـه تدريجيـاً. ولكـن ربـما نتعلـم بشـكل أفضـل مـن خـلال النظـر إلى الهـدف الـذي يتقـدم نحـوه السـلوك، وسـيتخذه في النهايـة، كـما يقـرر السـيد سـبنسر. وهـذه الصـورة النهائيـة للسـلوك، كـما قيـل لنـا، وهي وحدهـا التـي يجـب أن تتعامـل معهـا الأخـلاق بشـكل صحيـح، أو عـلى الأقـل، يجـب تحديدهـا أولاً قبـل أن نتمكـن مـن معرفـة الكيفيـة التـي سـنتصرف بهـا في هـذه الصـورة غـير الكاملـة مـن المجتمـع، الموجـودة في الوقـت الراهـن. للأسـف، لم يقـدم لنـا السـيد سـبنسر وصفـاً إيجابيـاً للصـورة النهائيـة للمجتمـع، لكنـه اكتفـى بوصفـه بأسـلوب السـلب. سـيكون السـلوك في صورتـه النهائيـة محـدداً بالكليـة ومترابطـاً ومتنوعـاً، وسـيكون هنـاك تكيـف كامـل بـين الفـرد والمجتمـع، ولـن تكـون هنـاك قيـود خارجيـة، ولـن يكـون هنـاك ألم. لكـن هـذه الفرضيـات لا تخبرنـا بـأي شيء، سـوى أن السـلوك في شـكله النهائـي سـيكون مختلفـاً عـما هـو عليـه الآن.

لإظهار مدى ضآلة ما يمكن تعلمه من مثل هذا التجريد الذي يراد له أن يكون صورة متطورة كاملة للمجتمع، دعونا نأخذ واحدة أو اثنتين من فرضيات السيد سبنسر. في الشكل النهائي للمجتمع، سيكون السلوك متنوعاً بالكامل، فهل يعني هذا أنه سيكون هناك تقسيم للوظائف أكبر مما هو موجود حالياً؟ إذا كان الأمر كذلك، ألن يكون سلوك الأفراد المكونين للمجتمع أقل تنوعاً مما هو عليه الآن، مع أن المجتمع أجمع سيكون أكثر تنوعاً؟ من ناحية أخرى، هل يعني ذلك أن كل إنسان سوف يؤدي وظائف أكثر مما يؤديه الآن، وأنه في حين أن الفرد سيكون أكثر تنوعاً في سلوكه، سيكون المجتمع أقل تنوعاً؟ مرة أخرى، عندما يُقال إنه سيكون هناك تكيف كامل للفرد مع المجتمع، فهل سينتُج هذا التكيف عن صورة أدنى للمجتمع، أم من تطور أكبر للفرد؟ إذا كان الأخير هو الصحيح، فكيف سيمكننا وضع مصطلح لهذا التطور، وكيف سننظر إلى أي صورة من صور المجتمع على أنها نهائية؟ ألا يجب أن تفرض كل خطوة في تطور المجتمع مطالبات أكبر تُفرض تأديتها على الفرد، بحيث يكون من المستحيل على جميع الأفراد تكييف أنفسهم مع المستوى العالي من الذكاء الذي وصل إليه قلّة من الأفراد؟ مرة أخرى، هل ينشأ تطور المجتمع من زيادة سلطة الدولة، أم من إلغاء السلطة التي تُمارَس في الوقت الحاضر؟ في كتابات سبنسر الأخرى وجدناه يقرر أن في الحالة المثالية للمجتمع سيكون التدخل الحكومي أقل مما هو سائد الآن، فيما يتعلق بشئون الفرد. لن يكون هناك تعليم حكومي ولن توضع قوانين لعمل

المصانع ولا أشغال عامة، والوظيفة الوحيدة للدولة ستكون تقديم المشورة للمواطنين.

سنتشعب بعيداً عن موضوعنا لو ذهبنا نفحص مفهوم الدولة، لكن يمكننا على الأقل أن نقول: إن المثل الأعلى للسيد سبنسر عن الدولة لا يمكن استنتاجه من المفهوم المجرد للمجتمع، بحيث نتصوّره على أنه متنوع تماماً، وعلى أنه ينطوي على التكيف الكامل للفرد مع المجتمع. من المتصوّر أنه من خلال توفير إشباع أفضل للرغبات الدنيا، ومنع استبداد طبقة على أخرى، سيكون الأفراد في الدولة أكثر قدرة على التطور عقلياً وأخلاقياً، مما لو تُركوا لألاعيب فرديتهم. باختصار، لغياب موهبة التنبؤ، لا يمكن لأحد أن يخبرنا بالصورة الذي سيتخذها المجتمع في النهاية، وأكثر ما يمكن فعله هو تخيل حالة للأمور يتم فيها التخلص من بعض الصور التي يظهر فيها عدم المساواة في المجتمع في اللحظة الراهنة. والآن، إذا لم نتمكن من التنبؤ بالصورة النهائية التي سيتخذها المجتمع، فإن قانون السلوك الذي وضعه السيد سبنسر تحت عنوان «الأخلاق المطلقة» لا قيمة له إلا التذكير بأن المجتمع لم يصل إلى صورة التطور النهائية. باختصار، الهدف من كل فعل هو بلوغ الكمال، لكن يتعين ألا يتحقق هذا المثل الأعلى إلا تدريجياً، مع تقدم البشرية نفسها. وبالتالي، كنتيجة لمنهج السيد سبنسر «العلمي» خرجنا بفكرة الكمال ذاتها، تلك التي رفض قبولها على أنها النهاية المطلقة.

(3) رؤية السيد سبنسر للفعل، انطلاقاً من زاوية الفاعل، تبدو لي غير كاملة. والسؤال هنا: لو سلّمنا بأننا نعلم غاية السلوك، فما هو

الدافع الذي يحفز الفرد ليبحث عنه؟ وبما أن البشر قد تؤثر فيهم دوافع مختلفة، فما هو الدافع الخَيِّر حقاً؟ وفقاً للسيد سبنسر، كل الدوافع تتكون من عروض ذهنية أو تصوّرات مصحوبة بمشاعر لذيذة أو مؤلمة. «السمة الأساسية في الوعي الأخلاقي هي تحكم شعور معين أو مشاعر في شعور آخر أو مشاعر أخرى». وهنا، تُستدعى معادلة التطور مرة أخرى، ويقال لنا إن الدوافع فطرية في الحيوانات الدنيا، لكنها تصبح أكثر تعقيداً مع استمرار التطور. فالحافز الأساس هو الحفاظ على الذات، لكن التجربة تدل على إمكانية استدعاء أفعال تترافق أحياناً مع الألم. ومِن ثَمَّ، عندما يتم تخيل هذه الأفعال ذهنياً، تستدعي أيضاً فكرة الآلام المصاحبة، ويتجسد التداعي في البنية العصبية، وتنتقل إلى نسل الحيوان. ومع تطور العقل، تصبح الدوافع أشد تعقيداً، وكقاعدة عامة، نجد أن الوجود البدائي أقل موثوقية من الوجود الأكثر تعقيداً. يفسر هذا فضيلة الحيطة؛ فالإنسان المحتاط يمتنع عن الإشباع الفوري، وقد يخضع لألم فوري؛ لكي يمكّنه هذا من تحقيق لذة أكبر، أو الهرب من ألم أكبر يأتي بعد ذلك. وقد تنتقل نتائج ضبط النفس والحيطة إلى ذريته. وفئة الدوافع ذاتها تفسر جزئياً سبب سعينا لتحقيق الخير للآخرين. ويتم تقييد الحافز الطبيعي لتأكيد الذات بواسطة أربعة قيود احتياطية، هي:

(1) الخوف من الانتقام.

(2) الخوف من العقوبة القانونية.

(3) الخوف من الغضب الإلهي.

(4) الخوف من سوء السمعة.

تستمر القيود الثلاث الأخيرة في التطور مع تطور المجتمع، ومع ذلك، هي ليست روادع أخلاقية حقاً، بل الأخلاق نشأت عنها. إذاً، كيف يتم الانتقال من المصلحة الذاتية المستنيرة إلى الأخلاقية الصحيحة، بما في ذلك التضحية بالنفس عند الضرورة؟ تختلف القيود الأخلاقية عن غير الأخلاقية في أنها «لا تشير إلى الآثار الخارجية للأفعال، وإنما تشير إلى آثارها الداخلية». وهكذا تعرّفنا التجربة بالنتائج المترتبة على أفعالنا، ومعرفتنا بها تدفعنا إلى الامتناع عن الشر وفعل الخير.

يتمثل الضعف الأساسي في هذا التصوّر لأصل المشاعر الأخلاقية في عجزه عن تفسير فكرة الالتزام الأخلاقي. يبدو أن الفعل لا يتم عن دافع صحيح ما لم يكن هذا الدافع تبصراً في العواقب الطبيعية للفعل. لنفترض أن رجلاً تعرض لإغواء دعاه لارتكاب جريمة قتل، لكن ظهرت في مخيلته صورة للعاقبة غير السارة المرتبطة بالشنق، فأحجم. هنا لا يكون فعله هذا أخلاقياً. ولكن إذا صوّر لنفسه العواقب السيئة التي تنبع بشكل طبيعي من قتل الضحية، وتدمير كل احتمالات السعادة التي كان يمكن أن يعيشها، ومعاناة كل من ينتمي إليه، وهنا ظهرت في ذهنه مشاعر أليمة دفعته إلى إلغاء مشروعه، فإن دافعه هنا يكون أخلاقياً.

بناء على هذا، يبدو من الصعب أن نرى كيف أن دافعاً يمكن أن يكون أخلاقياً أكثر من آخر، فيما يتعلق بالفاعل. يخبرنا السيد سبنسر أن «السمة الأساسية في الوعي الأخلاقي هي أنه تحكم شعور أو مشاعر في شعور أو مشاعر أخرى»، ولكنه يرى أيضاً أن المشاعر التي تنشأ في عقل الإنسان هي ما يصاحب بنيته العصبية المعدلة، ويستقبلها هو بطريقة وراثية. وبالتالي، تتحكم المشاعر التي

هـي أكثـر تعقيـداً، مـن خـلال العمليـة الطبيعيـة للتطـور، في المشـاعر التـي هـي أقـل تعقيـداً، فلـماذا يقـول: إن أحـد الدوافـع أخلاقـي أكثـر أو أقـل مـن الآخـر؟ إن الإنسـان الـذي لـه بنيـة موروثـة معينـة وبيئـة خاصة وُضـع فيهـا، يسـتجيب بشـكل مختلـف عن الإنسـان الـذي لا ينتمـي لتلك البيئـة، وهـو لا يملـك القـدرة عـلى تكويـن أو عـدم تكويـن المشـاعر التـي تنشـأ في ذهنـه. فكيـف إذاً يمكـن تسـمية أي دافـع بأنـه أخلاقـي أو غـير أخلاقـي؟ لقـد رأى هيـوم بوضـوح أن الفعـل إذا تحـدد دائـماً مـن خـلال الشـعور الأقـوى باللـذة بالنسـبة للفـرد، فـلا يمكـن لأي فعـل أن يكـون خَـيِّراً أو شريـراً بالنسـبة للفاعـل. وكان النفعيـون الأقدمـون متسـقين مـع قولهـم بـأن الفعـل يكـون خَـيِّراً إذا قـام بـه الفاعـل، وحقـق نتائـج حسـنة، مهـما كان الدافـع الـذي أمـلاه. أمـا السـيد سـبنسر فلـم يـسر بـأي مـن جانبـي نظريتـه إلى نتائجهـا المنطقيـة. عندمـا يقـارن أفعـال الإنسـان بأفعـال الحيوانـات الدنيـا، يجعـل التمييـز في مجـرد الدرجـة، لأنـه يـرى أن كلا النوعـين مـن الأفعـال يميـلان إلى تعزيـز الحيـاة. لذلـك وجدنـاه يعـدّ أن السـلوك الخَـيِّر هـو مـا يكـون ملائـماً لإنتـاج أكمـل الصـور مـن صـور الحيـاة. ولكـن عندمـا ينتقـل إلى النظـر إلى السـلوك كـما يُنظـر إليـه مـن جانـب الفاعـل، يُـدرك ضرورة وجـود هـدف مـن وراء الفعـل لتكـون لـه شـخصية أخلاقيـة، بـل يجـب أن يحـدث الفعـل بسـبب دافـع خَـيِّر. وقـد قـاده تحليلـه الناقـص للوعـي الأخلاقـي إلى القـول بـأن كل فعـل هـو نتيجـة لتحكـم شـعور في شـعور آخـر، أي أن كل فعـل يتبـع الدافـع الأقـوى. ومـن ثَـمَّ يرجـع الاختـلاف الوحيـد بـين أفعـال البـشر للدافـع الأقـوى بالنسـبة لهـم، وبـما أن ذلـك يعتمـد عـلى تصرفاتهـم الموروثـة وطبيعـة بيئاتهـم، يكـون فعـل الإنسـان هـو ذلـك الفعـل الـذي يسـتطيع

هو وحده القيام به، ولهذا لا يوجد معنى للتمييز بين الدوافع الأخلاقية وغير الأخلاقية.

يتسق السيد سبنسر مع هذه النتيجة ويعدّ أن الشعور بالالتزام الأخلاقي يوجد فقط في صورة غير كاملة من صور الترقي الاجتماعي. ولأن نتيجة التطور هي أن يحل محل الروادع الخارجية دافعٌ أخلاقي يرتبط بتحقيق النتائج الطبيعية لسلوكنا، فسيأتي زمان تختفي فيه الرغبة في أي فعل يجلب معه أي نتائج غير سارة. والمقصود بطبيعة الحال، هو أنه بما أن الالتزام الأخلاقي يتضمن الميل إلى التصرف بشكل يخالف «تكوين الأشياء»، فسيختفي الشعور بالالتزام عندما لا يرغب أحد في القيام بأفعال من هذا النوع. هنا ندرك أن تأملات السيد سبنسر تتعلق بأناس مثاليين في مجتمع مثالي. ولكن- كما رأينا- هذا العصر الذهبي لا يمكن أن نكوّن أي فكرة عنه، ولذا ينبغي لنا أن نكتفي بالتعامل مع البشر الحقيقيين كما هم الآن. ومع ذلك، يمكن أن نثبت أن فكرة الالتزام الأخلاقي يتعين اعتناقها مِن قِبل من هم مِن نفس طبيعتنا. إن السبب الذي جعل السيد سبنسر يرفض العقوبات الخارجية، الدينية والقانونية والاجتماعية، هو أنها كلها خارجية. وهو يعتقد أنها تعمل فقط على أن يستدعي الفرد فكرة النتائج المسببة للذة أو الألم لنفسه. لا يمكن أن يكون هناك شك في أننا إذا تصوّرنا الدين على أنه العذاب في الجحيم، فإن الدافع هنا سيكون غير أخلاقي بالكلية، لكن لا الدين ولا أي من الروادع الخارجية الأخرى بحاجة إلى أن تؤثر في الفرد على هذا النحو. من الممكن بالتأكيد للإنسان أن يتوافق ظاهرياً مع صور الدين، وأن يمتنع عن ارتكاب الجرائم من خلال التصوّر الواضح للعقاب المستقبلي. ولا حاجة بي لأن أتوقف هنا لأبحث فيما إذا

كان مثل هـذا الإنسـان يدفعـه شيء أعـلى مـن الرغبـة في التحـرر مـن الألم، أم لا. ولكـن الـروادع الدينيـة كـما توجـد في وعـي الإنسـان المتديـن حقـاً، ليسـت مجـرد «خـوف مـن عقوبـة مسـتقبلية». بـل في «الحـب الكامـل الـذي يطـرد الخـوف».[1] عندمـا يـأتي سـبنسر عـلى توحـد الـذات مـع الحـب غـير المحـدود فيصفـه بأنـه مجـرد خـوف مـن «التعذيـب في الجحيـم»، فنحـن هنـا أمـام رسـم كاريكاتـوري فاضـح. وبالمثـل، ليـس لدينـا شـك في أن هنـاك أفـراداً يمتنعـون عـن القيـام بالأعـمال الخاطئـة بسـبب الخـوف مـن العقـاب القانـوني، أو خوفـاً مـن فقـدان الاحـترام الـذي اعتـادوا عليـه مـن جيرانهـم، ولكـن مهـما قلنـا عـن هـؤلاء الأشـخاص، فـإن المواطـن الصالـح لا يطيـع قوانـين بلـده بسـبب تصـوّره للنتائـج غـير السـارة لهـذا العصيـان عـلى نفسـه، ولكـن لأنـه يَحْسَـبُ طاعتهـا واجبـاً، يأمـره بـه عقلُـه. وهنـا نـأتي إلى الأصـل الحقيقـي لفكـرة الالتـزام الأخلاقـي. خلافـاً للسـيد سـبنسر، هـذه الفكـرة ليسـت نتاجـاً متأخـراً للتطـور الطبيعـي للسـلوك، فالإنسـان، حتـى في أدنـى مراحـل تطـور المجتمـع، لديـه وعـي بالالتـزام الأخلاقـي. وجوهـر هـذا الوعـي ليـس مجـرد التحكـم الـذي يمارسـه شـعور عـلى شـعور آخـر، بـل الوعـي بـأن هنـاك شـيئاً يأمـره عقلـه بفعلـه. إذا لم يكـن الأمـر هكـذا، فكيـف يمكـن لأي سـلطة أن تأمـر الفـرد بموافقـة المجتمـع، منتهجـة طريقة أخـرى؟

يقـول سـبنسر إن الدافـع الأخلاقـي الحقيقـي هـو الشـعور المصاحـب لفكـرة النتائـج الطبيعيـة للفعـل. نوافـق عـلى هـذا بالكامـل. ولكنـه يقصـد بالنتائـج «الشـعور باللـذة والألم»، وهـذا مـا لا نوافـق عليـه. النتائـج التـي يجـب أن تؤخـذ في الحسـبان هـي تأثـير الأفعـال التـي تهـدف إلى تعزيـز

(1) إنجيل يوحنا: 18، 4.

التطور الكامل لطبيعة الإنسان. ينظر الفرد إلى نتائج الأفعال المختلفة من خلال علاقتها بغاية تحقيق الذات، وتلك الأفعال يَعتقد أنها ستؤدي به إلى تلك الغاية ولذا يعلن أنها صحيحة أخلاقياً.

وهنا سنجد أن الأشياء التالية ضرورية للقيام بالفعل الخَيِّر هي:

(1) تصوّر الشيء المراد اكتسابه، أو تصوّر فكرة الذات عندما تكون في حالة أكثر تطوراً من تلك التي هي فيها الآن.

(2) تصوّر الوسائل التي بها سيتم تحقيق هذا الهدف.

(3) إصرار الفرد على القيام بالأفعال التي تكون وسائل لتحقيق الغاية.

من الواضح من هذا أنه ما دام قد بقي للإنسان أي شيء يمكن تحقيقه في طريق التطور الذاتي، فستبقى فكرة الالتزام الأخلاقي حاضرة، وحتى مع التسليم بأن الصورة المثالية للنظام الاجتماعي قد تتحقق، لا يمكن لفكرة الالتزام الأخلاقي أن تختفي. لأنه إذا كان على الفرد أن يفعل أي شيء على الإطلاق، فلا بد أن ذلك بسبب تناقض مثله الأعلى الذي يريد تحقيقه مع ذاته الحالية، وهذا التناقض يتضمن فكرة الواجب. ومن ثَمَّ تكون فكرة الالتزام الأخلاقي أساسية لفعل الإنسان، وسيؤدي اختفاؤها إلى اختفاء وعي الإنسان بذاته في الوقت نفسه.

الفصل الحادي عشر

هربرت سبنسر (الختام)

سننظر الآن في الكيفية التي ربط بها السيد سبنسر بين نظرية التطور ومذهب اللذة.

أولاً: مثل غيره من أتباع هذا المذهب، يقرر السيد سبنسر أن اللذة هي الغاية النهائية. وأنها الشيء الوحيد المطلوب لذاته. يتفق المتشائم والمتفائل على أن اللذة أمر مرغوب فيه بصورة جوهرية، إلا أن الأول يلعن الحياة لأنه لم يحصل على اللذة المنشودة. ومن ثَمَّ، تعد الحياة مرغوباً فيها أو غير مرغوب فيها وفقاً لما تجلبه أو لا تجلبه من الشعور الفائض المقبول. ويتعين الحكم على السلوك بأنه خير أو شر، بحسب ما يتسبب به من لذة أو ألم. لكن، إذا سببت الجروحُ والكدماتُ اللذةَ، فهل سنظل ننظر إلى الاعتداء بنفس الطريقة التي ننظر بها إليه الآن؟ وهل تحسب السرقة جريمة إذا كان نهب ما في جيب الإنسان أثار فيه مشاعر الفرح؟ وفي المقابل، هل علينا النظر إلى خدمة المريض أو رعاية اليتيم على أنها خير، إذا كانت النتيجة هي جلب الأذى للمُحسَن إليه؟ مما

لا شك فيه أن أفكارنا عن الخير والشر تنبع من وعينا بيقينية كونها ستنتج الملذات أو الآلام في مكان ما أو باحتمالية ذلك.

ثانياً: لو سلّمنا بأن اللذة هي الغاية النهائية، فكيف سيتم الحصول عليها؟ ليس من خلال الاستهداف المباشر لها كما اعتقد النفعيون القدماء، وإنما من خلال الالتزام بتلك المبادئ التي تؤدي إليها بطريقة غير مباشرة.

والهدف من التطور هو الوصول إلى تلك الصورة المثالية للحياة التي تنطوي على تعديل كامل للأفعال، لتتكيف مع غاية الحفاظ على جميع الكائنات الحية في كامل أنشطتها. ومن خلال إلقاء نظرة سريعة على الأفكار الأخلاقية الرائدة التي توصل إليها الإنسان بطرق أخرى، ثبت أن هذه هي الغاية الحقيقية للحياة.

كيف نميز عادة بين السلوك الجيد والسلوك السيئ؟ يُقال إن السكين جيدة عندما تقطع، والبندقية الجيدة هي التي تذهب طلقتها بعيداً وتصيب الهدف، والبيت الجيد هو الذي يوفر المأوى وراحة الإقامة. ولذلك عندما ننظر في الأفعال البشرية الحيادية فيما يتعلق بالأخلاق، نعدّ الأفعال جيدة أو سيئة بحسب نجاحها أو فشلها، وفي جميع هذه الحالات، نطلق مصطلحي الخير والشر على ما هو جيد أو سيء، بما يتفق مع تحقيق غايات محددة. لماذا نصف السلوك الذي يستدعي الأحكام الأخلاقية بأنه خير أو شر؟ هنا أيضاً- مع أن الحقيقة محجوبة إلى حد ما- نعلن أن الفعل يكون خيراً حين يتم تعديله ليوافق الغايات، وشراً إذا لم يتم تعديله ليوافق الغايات.

(أ) توصف الأفعال التي تميل إلى الحفاظ على الذات بأنها خَيِّرة. والخير المنسوب إلى رجل الأعمال على هذا النحو يقاس بالنشاط والقدرة التي يشتري بها ويبيع من أجل المكسب.

(ب) إذاً فالأفعال التي تتلاءم مع حفظ النسل هي خير. لذلك تُوصف الأم بأنها صالحة حين توفر جميع الاحتياجات الحسية لأطفالها، وتهتم أيضاً بصحتهم العقلية. والأب السيئ هو الشخص الذي لا يوفر ضروريات الحياة لأسرته، أو يتصرف بطريقة تضر بأجسادهم أو بعقولهم.

(ج) نطلق بشكل عام مصطلحي الخير والشر على الأفعال التي تزيد أو تعيق الحياة الكاملة للآخرين. «إن الخير في حد ذاته، قبل كل شيء، هو ما يشير إلى سلوك الشخص الذي يساعد المرضى على استعادة حيويتهم الطبيعية، ويساعد التعساء على استعادة وسائل الحفاظ على أنفسهم، ويدافع عن أولئك الذين يتعرضون للتهديد بضرر يصيبهم، أو يلحق بممتلكاتهم أو يتعرض لسمعتهم، ويقدم المساعدة بكل ما يُحسّن معيشة جميع إخوانه في الإنسانية».[1] إذاً، يوصَف الفعل بأنه خَيِّرٌ عندما يكون متكيّفاً مع تحقيق غاية معينة. لا شك أننا قد نعدّ الفعل صالحاً من وجهة نظر ما، وفاسداً عندما ننظر إليه من زاوية أخرى، لكن التناقض لا ينشأ إلا من نظرتنا إلى الفعل، نسبة إلى غايات مختلفة. قد نلوم رجل الأعمال الصالح بسبب معاملته القاسية لمن يتبعونه، لأن سلوكه نافع بالنظر إلى غاية الحفاظ على الذات، وضار بالنظر إلى غاية الحفاظ على الآخرين. وإذا

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق، ص 17.

نظرنــا للخلــف، إلى دراســتنا الســابقة لتطــور الســلوك، ســنرى أن استـخدامنا لمصطلحـي «خَـيرٍّ» و«شريـر» ملائـم تمامـاً.

فالســلوك الخَــيرِّ يكــون أكثــر تطــوراً بصــورة نســبية، والســلوك الشريـر يكـون أقـل تطـوراً نسـبياً. يميـل التطـور إلى الحفـاظ عـلى الفـرد والأنـواع، وزيـادة اكتـمال الحيـاة في الآخريـن، في حـين أن السـلوك الأكثـر تطـوراً هـو ذلـك الـذي يحقـق أعظـم كـمال لشـمولية الحيـاة للـذات وللنسـل ولـكل البـشر في وقـت واحـد. وهكـذا تتوافـق الأحـكام العاديـة للإنسـان مـع النتائـج التـي توصلـت إليهـا الدراسـة المسـتقلة للسـلوك أجمـع، وتتوافـق مـع تطورهـا.

هنـاك اعـتراض عـلى منهـج اللـذة الفرديـة مفـاده أن ملـذات الإنسـان وآلامـه غـير قابلـة للقيـاس، أمـا بالنسـبة لمنهـج اللـذة الشـمولي، فنجـد أن عـدم القابليـة لقيـاس الملـذات والآلام التـي يعيشـها أشـخاص آخـرون لا حـصر لهـم تكـون أكـبر، وكلهـا تتكـون بشـكل يختلـف فيـه بعضهـا عـن بعضهـا الآخـر. لكـن مـع أن السـعادة ليسـت الهـدف المبـاشر للسـلوك، فهـي الهـدف النهائـي، وهنـاك طريقـة يمكـن مـن خلالهـا الوصـول إليهـا بشـكل غـير مبـاشر. يتجـه مسـار التطـور في آن واحـد نحـو الحيـاة التـي هـي أكثـر كـمالاً وحيـث نجـد أكـبر قـدر مـن السـعادة، ومـن ثـم يمكـن «الاسـتدلال مـن قوانـين الحيـاة وظـروف الوجـود عـلى أنـواع الأفعـال التـي تميـل بالـضرورة إلى إنتـاج السـعادة، وعـلى أنـواع الأفعـال التـي تنتـج التعاسـة».[1] والتوافـق بـين اللـذة الكـبرى

(1) هربرت سبنسر: بيانات الأخلاق، ص 91.

واكتمال الحياة يتم إثباته بهذه الطريقة. قبل نشوء الوعي، كانت حركات الكائنات الحية تنحصر في الحفاظ على الذات. فالنبات الذي يحصل على الرطوبة بتغليفه لعظم مدفون بضفيرة من الجذور، وفطريات البطاطس البيضية التي تنمو باتجاه القضبان التي يدخل الضوء من خلالها إلى القبو، والسليلة[1] التي تُلصق مجساتها بما هو حي، كل هذا عرض لحركات تنزع إلى الحفاظ على تلك الأشياء. ومن ثَمَّ فالفعل النافع، والفعل الذي يوجد ميل لأدائه، هما في الأصل وجهان لشيء واحد. الآن عندما ينشأ الوعي، لا يمكننا أن نفترض أن هناك تغيراً مفاجئاً في نوع الأفعال التي تم القيام بها، والفرق الوحيد هو أن الأفعال التي كانت في السابق مجرد حركات انعكاسية أصبحت تتم لأن الكائن يرغب في القيام بها، والإحساس الممتع أصبح الآن المحفز للفعل.

إن الخلل في جميع الأنظمة الأخلاقية السابقة يبدو للسيد سبنسر على أنه كامن في الغياب الكامل لفكرة السببية أو الوجود غير الكافي لها. فعندما يقرر عالم الأخلاق اللاهوتي أن الحكم على الأفعال بأنها صحيحة أو خَاطئة يرجع ببداهة إلى التشريع الإلهي، فهو يتجاهل بذلك أن طبيعة الأشياء تحكم بأن نتيجة أفعال معينة هي زيادة رفاهية إنسان ونقصان رفاهية آخرين. يرى الأخلاقي السياسي أن السلوك يكون جيداً أو سيئاً بموجب قانون يصدر عن البرلمان، ولا يستطيع أن يرى أن

(1) السليلة polype نمو غير طبيعي للأنسجة من الأغشية المخاطية ينمو على جدار الأمعاء والمستقيم وقد يصبح ورماً يتكون في القولون. (المترجم)

هـذا السـلوك في ذاتـه لا يمكـن أن يكـون خَـيِّراً أو شريـراً بنـاء علـى القانـون وحـده، ولكـن يتـم تحديـد خيريتـه أو شره مـن آثـاره، وهـل يعـزز بشـكل طبيعـي حيـاة المواطنـين، أم أنـه لا يعززهـا.
مـرة أخـرى، الأخلاقي الحـدسي الذي يؤكـد أن لدينا قـدرة فطرية أو حسـاً أخلاقيـاً يخبرنا مبـاشرة بالأفعـال الصحيحـة أو الخاطئـة، ينكر ضمنيـاً وجـود طريقـة أخـرى لمعرفـة الصـواب مـن الخطـأ، وبالتـالي ينفـي أي علاقـات طبيعيـة بـين الأفعـال والنتائـج.
لكـن مـن المؤكـد أن الأخلاقـي النفعـي لا يمكـن أن يُتهـم بإهمـال مبـدأ السـببية الطبيعيـة. عـلى سـبيل المثـال، يـرى بنتـام ومِـل أن السـمة المميـزة لمذهـب النفعيـة هـي أنـه يقـوّم الفعـل بنـاء عـلى آثـاره السـعيدة.
ومـع ذلـك، يجـد السـيد سـبنسر أن الأخلاقـي النفعـي بـدوره لا يحـترم السـببية بالدرجـة المرجـوة. لأنـه يؤسـس قواعـد السـلوك بسـهولة عـلى مراقبـة أنـواع التأثـيرات الناتجـة عـن أفعـال معينـة فيـما يعـدّه عـدداً كافيـاً مـن الحـالات. ولكـن أقـصى مـا يوصلنـا إليـه هـذا هـو أن يحـدد لنـا نتائـج أفعـال معينـة وآثارهـا عـلى المجتمـع كـما هـو في الوقـت الحـاضر. لا شـك أننـا نرغـب في معرفـة المزيـد؛ إذ «نريـد معرفـة أنـواع الأفعـال التـي تنـزع بالـضرورة إلى تحقيـق السـعادة، والأفعـال التـي تحقـق التعاسـة»، وقواعـد السـلوك المطلقـة هـذه يجـب استـنتاجها «مـن قوانـين الحيـاة وشروط الوجـود». ومـن ثَـمَّ يكـون السـؤال هـو: مـا السـلوك الـذي يتعـين أن يكـون مفيـداً، ومـا السـلوك الـذي يتعـين أن يكـون ضـاراً؟ لا يمكـن الإجابـة عـن هـذا السـؤال مـا لم نظهـر أن النتائـج النافعـة

والضارة للسلوك ليست عرضية، وإنما هي نتائج ضرورية لتكوين الأشياء.

لكي تتصوّر الفرق بين منهج النفعية «التجريبي» ومنهج التطور «العلمي»، خذ مثال الإنسان الذي يعاني من نقص التغذية السليمة، وافترض أن هذا الإنسان قد سُرقت منه أجرة عمله. قد يكرر النفعي مقولة مِل، من أن هذا الانتهاك للعدالة قد اتضح بالتجربة أنه يؤدي إلى زيادة الألم على اللذة، ومن ثَمَّ فهو خطأ. ولكن النفعي لا يتتبع الخطأ إلى مصدره في نظرته لتكوين الأشياء. فالسبب الحقيقي يكمن في أنّ تعرُّضَ هذا الفرد للسرقة منعه من الحصول على طعام مناسب، وبالتبعية عانت صحته. إن السبب الشخصي الذي منعه من تعويض خسارته للطاقة بالتغذية الكافية ليس له أهمية. والمهم هو حقيقة أنه مجبر على المعاناة بهذه الطريقة. فإذا حصل العامل على جزء من أجره في هيئة عملة مغشوشة، أو إذا قُدِم له طعام فاسد، أو إذا كانت القوانين الجائرة تمنعه من الحصول على حقه، أو إذا أصدر قاضٍ مرتشٍ حكماً جائراً، في كل هذه الحالات يكمن السبب في الحاجة للتغذية المناسبة، سواء أكان الرجل قد ضعف بسبب فقدان الدم، أو حُرم من تناول الطعام بسبب سرطان المريء، أو جرى تجويعه حتى الموت، أو تلقى تغذية غير كافية مع إجباره بالسوط على العمل في نفس الوقت. ولا يكتفي الظلم بحرمان الفرد فقط، بل قد يؤدي إلى إصابة أطفاله أو وفاتهم لقلة التغذية وعدم كفاية الملابس. وهكذا، بشكل غير مباشر يؤدي الظلم إلى

تقويـض حيـاة كل المجتمـع الـذي يتـضرر بـضرر وحداتـه.

وهكـذا يظهـر أن السـيد سـبنسر يعنـي باتهامـه لجميـع الأخلاقيـين الآخريـن بأنهـم أهملـوا قانـون السـببية، أنهـم لم يبينـوا أن الفعـل يكـون خـيراً أو شراً وفقـاً لحفاظـه أو عـدم حفاظـه عـلى الـذات والنسـل والمجتمـع بشـكل عـام.

سـيتضح أنـه لا بـد مـن وجـود هـذه الصلـة بـين أفعـال الحفـاظ عـلى الحيـاة والأفعـال التـي تمنـح اللـذة، إذا افترضنـا أن أجنـاس الكائنـات التـي تبقـى عـلى قيـد الحيـاة هـي فقـط تلـك التـي تترافـق لذتهـا الكاملـة مـع الأفعـال التـي تنـزع إلى الحفـاظ عـلى الحيـاة. وإذا كانـت تلـك الأفعـال التـي تنتـج عـن الرغبـة في اللـذة سـتؤدي إلى تـضرر الفاعـل فيجـب هجرهـا في الحـال. لذلـك فمجـرد وجـود جنـس مـن الكائنـات هـو في حـد ذاتـه دليـل عـلى أن الأفعـال التـي تعطـي اللـذة، في المتوسـط، تحافـظ أيضـاً عـلى الحيـاة. لا شـك أن هـذا مخالـف للـرأي السـائد الـذي يـرى أن الأفعـال التـي لا تجلـب اللـذة خـيّرة، وأن الأفعـال التـي تجلـب اللـذة شريـرة. فالسـبب الـذي جعل النـاس يفصِلـون اللـذة عـن الخـير هـو أن الاسـتثناءات الصارخـة عـلى القاعـدة قـد فرضـت نفسـها عـلى الفكـرة. يقـال: إن السـكارى والمقامريـن واللصـوص يطلبـون اللـذة، ومـع ذلـك أفعالهـم خاطئـة، أمـا القريـب الـذي ضحـى بحياتـه، والعامـل الـذي صـبر عـلى التعـب، والإنسـان الصـادق الـذي يمـضي في طريقـه مؤديـاً التزاماتـه، فـكل هـؤلاء قامـوا بأعـمال مفيـدة إلا أنهـا أفعـال غـير جالبـة للـذة. ومـع ذلـك يجـب أن نتذكـر أن أولئـك بدورهـم يخضعـون لـلألم، بالنظـر إلى اللـذة البعيـدة المتطايـرة، وأن انقطـاع اللـذة والخـير

عـرضي ومؤقـت. إن السـبب وراء عـدم ارتبـاط اللـذة بالأخـلاق دائـماً هـو أنـه في حـال الانتقـال مـن مرحلـة في التطـور الاجتماعـي إلى المرحلـة التاليـة، يكـون تعديـل المشـاعر المطلـوب غـير مكتمـل. ومـن ثَـمَّ يـؤدي الانتقـال مـن نمـوذج المجتمـع الحـربي إلى المجتمـع الصناعـي إلى الـصراع بـين المشـاعر القديمـة والجديـدة؛ فينتـج الألم. أمـا في المجتمـع المثـالي، فسـيكون الانسـجام بـين اللـذة والفعـل النافـع مثاليـاً حتـى أن كل فـرد سـيفعل مـا هـو صـواب؛ لأنـه سـيرغب تلقائيـاً في القيـام بـه. وهكـذا نصـل إلى أنـه في حـين أن الغايـة النهائيـة هـي تحصيـل المقـدار الأكـبر مـن اللـذة، تكـون القاعـدة العمليـة هـي أن تفعـل مـا ينـزع إلى مزيـد مـن اكتـمال الحيـاة. مـن هنـا يتضـح أن الاختـلاف بـين السـيد سـبنسر والنفعيين الآخريـن ليـس في الهـدف، وإنـما في الوسـيلة التـي يسـعون بهـا إلى تحقيـق الهـدف.

ثالثـاً: إذا سـلمنا بـأن اللـذة هـي الغايـة، وأن هـذه الغايـة سـتُعَزَّز عـلى أفضل وجـه مـن خـلال السـعي إلى اكتـمال الحيـاة، فـإن علينـا أن نسـأل: إذا كانـت اللـذة هـي الغايـة فهـل هـي أعظـم لـذة بالنسـبة للفاعـل، أم أنهـا أعظـم لـذة للجميـع؟ يجيـب السـيد سـبنسر عمليـاً بـأن هذيـن الأمريـن متطابقـان في النهايـة. فـلا يمكننـا الحصـول عـلى إنسـان كامـل إلا في حالـة كـمال. ولكـن في حـين أن خـير الجميـع، والفاعـل منهـم، هـو الغايـة، فالسـؤال مـا زال قائـماً: هـل سـتتحقق هـذه الغايـة بشـكل أفضـل مـن خـلال سـعي الفـرد المبـاشر وراء مصلحتـه، أم مـن خـلال السـعي المبـاشر للصالـح العـام؟ يشـدد السـيد سـبنسر عـلى أهميـة تحقيـق الفـرد للحيـاة الكاملـة لنفسـه. والإنسـان الـذي

يتجاهل رفاهيته الشخصية يقلل حقاً من مقدار السعادة المجتمعية بالإضافة إلى تقليل سعادته، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعزل نفسه عن الآخرين، والسعي وراء السعادة الفردية ضمن الحدود التي تحددها الظروف الاجتماعية هو المطلب الأول لتحقيق سعادة العموم العظمى. بعد الموازنة بين حجج مراعاة الذات وحجج مراعاة الآخرين، خلص السيد سبنسر إلى استنتاج مفاده أن سعادة العموم يجب أن تتحقق بشكل أساسي من خلال السعي الكافي من قبل الأفراد لتحقيق سعادتهم الشخصية، وهو استنتاج يتوافق مع طرح بنتام وغيره من النفعيين.

غير أننا قد ندلي بملحوظة أو اثنتين على مذهب اللذة عند السيد سبنسر:

(1) في برهنته على أن اكتمال الحياة هدف يُسعى إليه وسيلةً للوصول إلى الغاية النهائية للذة، يرجع السيد سبنسر إلى الأحكام العادية للبشر الموضحة في استخدامهم لمصطلحي الخير والشر.

(أ) توصف الأشياء والأفعال بالخير عندما تحقق الغاية، أو بالشر عندما لا تحقق الغاية، وتسمى خيراً أخلاقياً عندما تزيد من اكتمال الحياة، نراه في ذواتنا والنسل وإخوتنا من البشر. لكن، في تصوّر الأشياء والأفعال بهذه الطريقة، تُترك الصفة المختلفة المميِزة للفعل البشري خارجة عن الحسبان. لا شك أننا نصف «الشيء» بأنه جيد عندما يكون صالحاً لتحقيق غاية، لكننا لا نصف «الفعل» أبداً بأنه خيرّ أخلاقياً إذا حقق الغاية فحسب، بل لا بد أن يكون هناك قصد لتحقيق تلك الغاية. أما

السيد سبنسر، فيلزم من مذهبه أن يدخل تقطيع الخبز بالسكين تحت قائمة «السلوك» لأنه يحقق الغرض الذي فُعل من أجله.

ولكن إذا لم تكن هذه الحركات غير الواعية أفعالاً، فلا بد أن سبب وصفنا لأفعال البشر بأنها سلوك هو أنها أفعال يفعلها الفرد لهدف معين في ذهنه، وتنطلق من إرادته، ويجب أن تُنسَب إليه. ولا يكفي التمييز بين الحركات الواعية وغير الواعية، بل لا بد من تحقيق المعنى الكامل الوارد في كلمة «خير» كما تستخدم على مستوى خطاب عامة الناس، طلباً للمديح الأخلاقي. ويجب أن نضيف أنه لا يتم تطبيقها حصرياً على الأفعال الهادفة فقط، وإنما تنطبق فقط على الأفعال الهادفة التي تكون وسيلة لتحقيق غاية خيّرة. ليس من الصحيح أن نقارن السلوك الجيد بالسيئ على أنهما على التوالي سلوك يؤدي، أو لا يؤدي، إلى غاية. فالسارق، الذي هو فنان في حرفته، قد يحقق غايته المقصودة أفضل من الميكانيكي النزيه الفاشل. وهكذا نصل إلى أن تحقيق الفعل للغاية المقصودة ليس هو ما يشكل صفة الفعل الأخلاقي. ما هو إذاً؟ يخبرنا السيد سبنسر بأنه اكتمال الحياة. إذا كان المعنى هو أن الغاية هي تحقيق كل قدرات الإنسان، فقد نقبل بأن هذه هي الغاية. لكن يجب أن نلحظ أن هذه الغاية لا يمكن تحقيقها ما لم يؤمن الفاعل أنها الغاية. ولا يجب أن تكون الغاية خيّرة فحسب، بل

يجب طلبها لأنها خيّرة. فالإنسان الذي يقوم بعمل ما لأنه اعتاد عليه لا يكون على المستوى الأخلاقي ذاته مثل الإنسان الذي يقوم بنفس الفعل لأنه يرى أن هذا الفعل حق. لأنه ليس من الممكن أن يكون هناك تحقيق كامل لطبيعة الإنسان ما لم ينكر ذاته الفردية الحالية، ويطابق مصلحته الشخصية مع الذات العليا أو المثالية. إن الإنسان الذي يعيش حياة العادات والأعراف يبقى مستعبَداً للجسد، لمجرد أنه لم يصل بعدُ إلى حرية العقل. يجب أن يكون الدافع وراء الفعل خيّراً وكذلك الغاية المنشودة. إن الدافع، في الواقع، هو مجرد الغاية الخيّرة التي يمتصها وعي الفرد فتصبح غايته. والآن، هذا ما لا يستطيع السيد سبنسر الاعتراف به، وهو في هذا مثل كل النفعيين الآخرين. فلم يستطع أن يبصر أن الغاية الحقيقية لكل فعل هي تطوير الطبيعة العقلانية أو الواعية بالذات، ولذلك سعى لتفسير الأخلاق من خلال شيء خارجي.

(ب) ومن ثَمَّ نجد السيد سبنسر يقول إن اكتمال الحياة ليس الغاية القصوى، بل هو الغاية القريبة فقط. والغاية الحقيقية عنده هي اللذة، وقيمة الحياة ليست في ذاتها بل لأجل اللذة التي تجلبها، وحتى المتشائم مضطر لموافقته على هذا.

الآن في المقام الأول، لا يلزم المتشائم أن يعترف بأن اللذة هي الغاية، لأنه قد يظهر له أنها ليست الغاية. التشاؤم

يؤكـد فقـط أن الحيـاة كلهـا تجلـب الألم أكثـر مـن جلبهـا للـذة، لكنـه لا يؤكـد بالـضرورة أن الحيـاة قائمـة فقـط مـن أجـل اللـذة.

في المقـام الثـاني، عندمـا يخبرنا السـيد سـبنسر أن الحياة وسـيلة للـذة، فمـن الواضـح أنـه يفكـر في الحيـاة بالمعنـى الضيـق للوجـود الحـسي. إن الرفـاه- كـما قـال أرسـطو- يقتـضي الوجـود، إذ لا يسـتطيع الإنسـان أن يعيـش حيـاة جيـدة مـا لم يكـن عـلى قيـد الحيـاة أساسـاً. لكـن السـيد سـبنسر نـسي أن الغايـة التـي نهـدف إليهـا بشـكل مبـاشر ليسـت الوجـود المـادي، بـل اكتـمال الحيـاة. فقـط ضـع في حسـبانك مـا هـو ضمنـي في ذلـك الاكتـمال. إن عيـش حيـاة كاملـة يعنـي الصحـة التامـة في جميـع وظائـف الجسـم، في نظـام وكفـاءة مثاليـين، وأن يكـون العقـل مدرَّبـاً ومنضبطـاً، وأن يكـون لديـك إرادة تحـت سـيطرة العقـل، تعـزم دائـماً عـلى تحقيـق غايـات خـيّرة. كل هـذا، بحسـب السـيد سـبنسر، هـو مجـرد وسـائل لتحقيـق غايـة تكمـن وراءهـا. الغايـة المنشـودة عنـده ليسـت اكتـمال الطبيعـة بـل توفـير اللـذة. في الوقـت نفسـه، مـن المسـلم بـه أنـه ليـس كل لـذة خـير، ولكـن فقـط تلـك اللـذة التـي تـأتي نتيجـة لتحقيـق الخـير للـكل. بعبـارة أخـرى، اللـذة الأصيلـة الوحيـدة هـي تلـك التـي تصاحـب الحيـاة الأخلاقيـة. إذا كان الأمـر كذلـك، فمـن الواضـح أنـه في أثنـاء السـعي إلى اكتـمال الحيـاة والأخـلاق، سـنجد أن اللـذة، بالمعنـى الوحيـد الـذي يجعلهـا مرغوبـاً فيهـا ،

تـأتي مرافقـة لا تتغـير. لكـن لا يمكـن الحصـول عليهـا مـا لم نهـدف إلى اكتـمال الحيـاة. لكـن مـا يكـون مرافقـاً للفعـل الموجـه إلى غايـة أخـرى غـير نفسـه، ولا يمكـن تحقيقـه عنـد اسـتهدافه، لا يمكـن أن يُعـدّ الغايـة النهائيـة للفعـل. فالإنسـان الأخلاقـي لا يهـدف إليهـا، والإنسـان غـير الأخلاقـي الـذي يهدف إليهـا لا يسـتطيع الحصـول عليهـا، ومـن ثَـمَّ لا يمكـن أن تكـون الغايـة التـي يجب أن تسـتهدف. إن اكتـمال الحيـاة يشـتمل عـلى اللـذة الوحيـدة المرغـوب فيهـا حقـاً بكونهـا جـزءاً، ومـن الواضـح أن مـن السـخف أن يقال إننـا نهـدف إلى الـكل فقـط مـن أجـل الحصـول عـلى الجـزء. فالمسـلَّمة القائلـة بـأن الـكل أكـبر مـن الجـزء هـي قانـون أسـاسي مـن قوانـين الفكـر.

(2) بطبيعـة الحـال، سـيرد السـيد سـبنسر بأنـه لا يمكـن الحصـول عـلى اللـذة مـن خـلال الطلـب المبـاشر لهـا، ومـع ذلـك فهـي الغايـة المرغـوب فيهـا الوحيـدة. وهـو يضفـي عـلى هـذا الـرأي شـيئاً مـن المعقوليـة إذ سـعى إلى ربـط اللـذة بالأفعـال التـي تحافـظ عـلى الحيـاة. وفي هـذه الحجـة يفـترض بسـهولة أن اللـذة هـي الغايـة، ثـم يمـضي ليسـتنتج أن هـذا السـلوك الـذي ينتـج عنـه معظـم اللـذة بشـكل عـام، هـو في الوقـت نفسـه السـلوك الـذي ينـزع إلى اكتـمال الحيـاة. ولكـن هـذا ينطـوي عـلى خلـط بـين السـلوك المرغـوب فيـه والسـلوك الجالـب للـذة. لا شـك أن مـا هـو مرغـوب فيـه ينبغـي أن يجلـب الرضـا معـه، ولكـن الرضـا هـو باختصـار ردة فعـل عكسـية عـلى القيـام بأفعـال يحسـبها الفاعـل خـيّرة أخلاقيـاً، لأنهـا

تدعم تطور الطبيعة العليا. وعندما يرغب الإنسان في الصحة أو الثقافة أو الخير، يعرف قيمتها لا بعدِّها وسيلة للذة، وإنما بحسبانها وسيلة لتحقيق الذات. وعندما نجعل اللذة المصاحبة لتحقيق الذات هي الغاية، نفتح الطريق أمام الأنانية، سواء بدرجة أكثر أو أقل تلطيفاً. إنه أمر غير أخلاقي للغاية حين نجعل كل ما في السماء والأرض مجرد وسائل لتحقيق أحاسيس مرغوب فيها . والإنسان الذي يتبنى وجهة النظر هذه، وهي وجهة النظر الوحيدة المتسقة مع مذهب اللذة الخالص، لن يعزّز حقاً الغاية الأخلاقية الحقيقية للتطور الذاتي. وما يثبته السيد سبنسر حقاً هو أن الناس في غير الشكل المثالي للمجتمع، لن يقودهم سعيهم وراء اللذة إلى القيام بأعمال خَيِّرة أخلاقياً، وإنما في سعيهم لتحقيق الخير الأخلاقي، سيحصلون في الوقت نفسه على السعادة.

(3) عندما يقول السيد سبنسر إن مبدأ الخير الفرد في نهاية المطاف متطابق مع مبدأ الخير العام، يعلن عن حقيقة على أعلى درجة من الأهمية. لكن عندما يطابق الخير، الخاص والعام، مع اللذة، فهو بهذا يجعل القضية السابقة غير مفهومة. لقد وجد مِل أنه من الضروري تقديم برهان على الغاية النفعية التي تهدف إلى إظهار كيفية انتقالنا من لذة الفرد إلى لذة الجميع. لكن يبدو أن السيد سبنسر لم ير ضرورة لمثل هذا البرهان. ومن ثَمَّ فهو يفترض أن أقصى درجات اللذة للجميع هي الغاية، ولا يشغل نفسه إلا بالكيفية التي يمكن بها تحقيق هذه الغاية. لذلك يعدّ سبنسر أن الأنانية نوع من السلوك يهدف بشكل

غير مباشر إلى المنفعة الشاملة، وبشكل مباشر يهدف إلى اللذة الفردية، وأن الإيثار مع أنه نوع من السلوك يهدف مباشرة إلى مصلحة الآخرين، إلا أنه يحقق مصلحة الفاعل كذلك. لكن السؤال ليس عن كيفية الحصول على الخير الشامل على أفضل وجه، وإنما السؤال: هل هو حقاً الغاية التي يجب البحث عنها؟ السبب الوحيد الذي يمكن أن يقدمه مذهب اللذة لفرضيته هو أن كل إنسان يرغب في تحقيق لذته الشخصية، ومثلما رأينا في فحص برهان مِل، لا يمكننا أن نستنتج من هذا أنه يجب أن يرغب في تحقيق اللذة للجميع. ومع التسليم بأن اللذة، واللذة وحدها، هي ما يجب أن يُطلَب، لن نتمكن أبداً من البرهنة، في حالة تعارض المصلحة الفردية والمصلحة العامة، على أن الواجب على الإنسان هو أن يفضل لذة الجميع على لذة نفسه. وهذا التمييز يضع نظاماً من الاعتبارات التي لا نجد لها مكاناً في مذهب للذة يكون مترابطاً. فعندما نفسر الصالح العام على أنه يعادل التحقيق الكامل للطبيعة البشرية، يحق لنا عندئذٍ أن نقول: إن على الإنسان ألا يسعى وراء مصلحته على حساب المصلحة العامة، لأن القيام بذلك يعني الفشل في تحقيق الذات العليا. وما لم تقم الفرضية بأن الأفعال غير الأنانية تحقق للفرد السعادة أكثر من الأفعال الأنانية، فإن القول بأن اللذة هي الغاية فيه تدمير لفكرة الخير العام. لا يرى السيد سبنسر، في ظل الظروف الحالية، استحالة الوصول لمزيد من اللذة من خلال إهمال منفعة الجميع، لكن تلك الصورة لا يمكن أن تكون إلا في المجتمع المثالي. لكن بما أننا لا نتعامل مع بشر

مثاليين، وإنما مع بشر فحسب، فهو لا يستطيع البرهنة على أن التضحية بالنفس ستؤدي إلى حصول الإنسان على مزيد من اللذة بصورة أكبر من الأنانية، وبالتالي يفشل مذهبه الأخلاقي في فكرته الأساسية القائلة بأن سلوكنا يخضع للصالح العام، وأننا ملتزمون به.

المؤلّف

جون واطسون، أستاذ في فلسفة الأخلاق، عاش ما بين (1847 - 1939) وهو أول فيلسوف كندي يحقق شهرة عالمية، وأحد أكثر الشخصيات الأكاديمية تأثيراً في تاريخ جامعة كوينز. ولد في غلاسكو بإسكتلندا، ودرس علم اللاهوت في جامعة غلاسكو، وتخرج بأعلى مرتبة للشرف في الجامعة عام 1872. وفي غلاسكو، حصل على جوائز في الكلاسيكيات والفلسفة واللغة الإنجليزية. شغل منصب رئيس قسم الفلسفة في كوينز لمدة 52 عاماً، وتقاعد في عام 1924. جون واطسون تلميذٌ للأخوين إدوارد وجون كيرد، والثلاثة ينتمون للفلسفة الهيغلية المثالية البريطانية. من مؤلفاته (كانط ونُقَّادُه الإنجليز) و(تفسير التجربة الدينية) و(مثالية شيلينغ المتعالية).

المترجم

خالد الغنامي: ولد في مدينة الخبر عام 1966، معلم وأستاذ الأدب الإنجليزي بمدينة الرياض في المملكة العربية السعودية منذ 1992. صدرت له عدة ترجمات في حقول مختلفة، منها كتاب «قدمي اليسرى» للأديب الإيرلندي كريستي براون، الصادر عن مشروع «كلمة»، وكتاب «مشكلات الفلسفة» لبرتراند راسل، وكتاب «القيادة العليا: الجنود ورجال الدولة والقيادة في زمن الحرب» لإيليوت كوهين، وله من المؤلفات كتابان، هما «جواز صلاة الرجل في بيته»، و«السعادة الأبدية بين الدين والعلم والفلسفة».

نظريات اللذة

من أرسطبوس إلى سبنسر

في هـذا الكتاب يدرس المؤلف نظريـات اللذة منذ أيام الإغريـق الأوائل إلى زمن تأليف الكتاب، فيبدأ بالسفسـطائيين وأثرهم في الفكر بعامةٍ، وفي هذه النظرية بخاصّةٍ. ثم ينتقل لدراسة اكتمالها مع أرسـطبوس، تلميذ سـقراط المنسي، وكيف أنه ربط الحسية في نظرية المعرفة بمذهب اللذة في فلسـفة الأخلاق، وكيف أن اللذة صـارت غاية الحياة. ثم ينتقل مؤلف الكتاب إلى دراسـة أبيقور الذي لم يكن إلا نسـخة منقحة من أرسطبوس، شُغِلَتْ بالخـوف مـن الألم والرغبة في الخلاص منه -عـن أي شيء آخر. ثم ينتقل إلى الفلاسـفة البريطانيين الذين يراهم امتداداً لهذه المدرسـة: توماس هوبز، وجون لوك، وديفيد هيوم، وجيريمي بنتام، وجون ستيوارت مِل، وهربرت سبنسر، ويوضح كيف أن المذهب معهم تحول تدريجياً من كونه مذهباً للذة إلى أن أصبح مذهباً للمنفعة العامة، يسـعى للجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع والدولة.

السعر 50 درهماً







